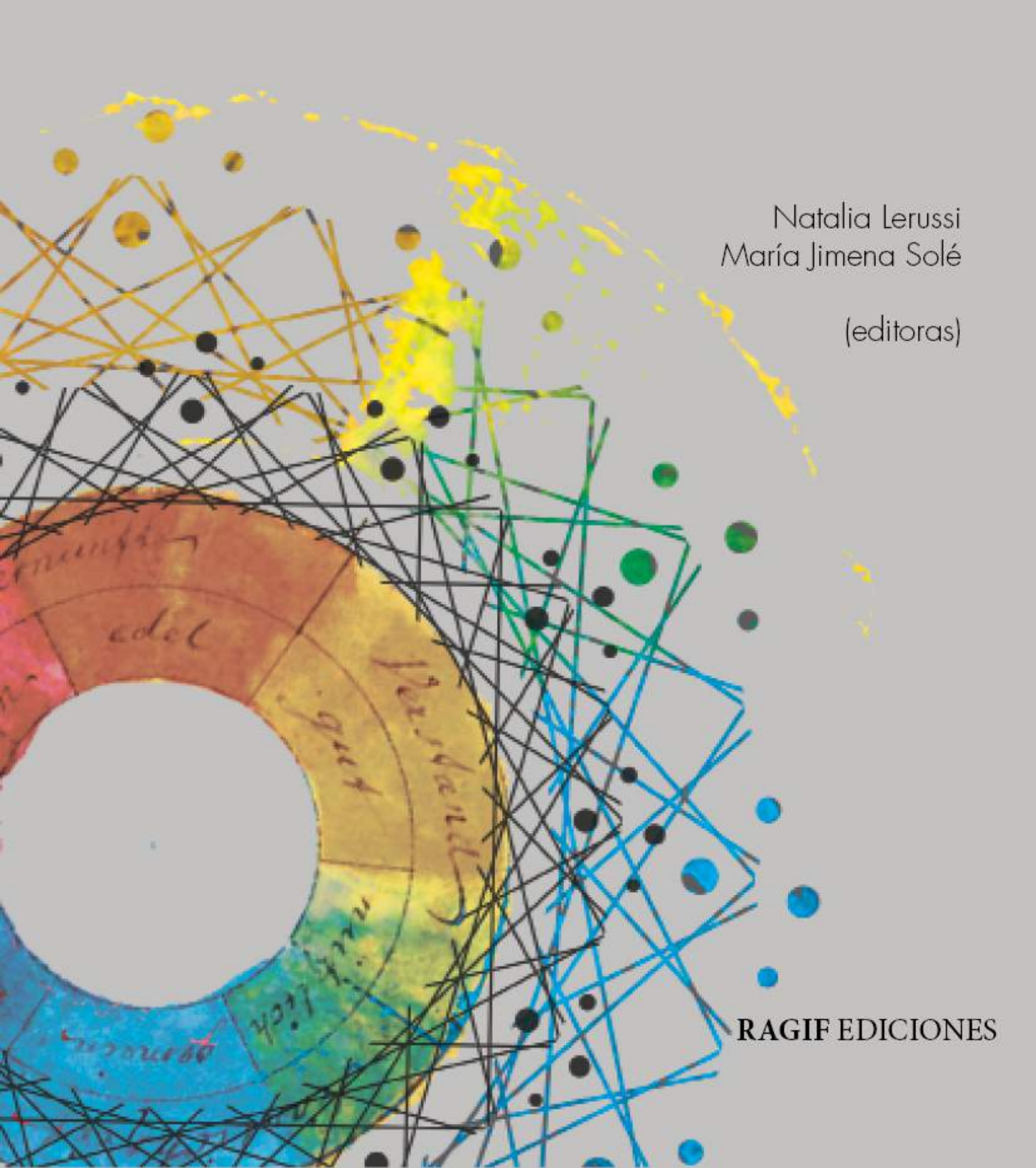
EN BUSCA DEL IDEALISMO

Las transformaciones de un concepto



Natalia Lerussi
María Jimena Solé

(editoras)

RAGIF EDICIONES

EN BUSCA DEL IDEALISMO

Las transformaciones de un concepto

Edición: primera, diciembre 2016

Formato: digital, PDF

ISBN: 978-987-42-0983-2

Diseño y composición: Jairo Fiorotto

Facebook: www.facebook.com/redragif/
Web: www.ragif.com.ar

EN BUSCA DEL IDEALISMO

Las transformaciones de un concepto

Natalia Lerussi y María Jimena Solé
(editoras)

RAGIF Ediciones

Buenos Aires
2016

INDICE DE CONTENIDOS

Palabras preliminares

A lo largo de la historia, diferentes doctrinas filosóficas han sido caracterizadas como *idealistas*. Sin embargo, se trata de un concepto problemático, cuyos significado, implicancias y supuestos varían según el sistema al que sea atribuido o según el pensador que lo reivindique para definir su doctrina. Este libro propone explorar las transformaciones del concepto de *idealismo* en los sistemas de diferentes filósofos, escritores y poetas alemanes de finales del siglo XVIII e indagar el sentido que adquiere en ciertos pensadores posteriores, fuertemente influenciados por aquéllos. El recorrido se inicia con la publicación de la *Crítica de la razón pura* y continúa con la publicación de las interpretaciones de sus principales críticos –Garve, Feder, Jacobi y Maimon–. Se desenvuelve en las construcciones teóricas de sus herederos tanto en el ámbito estrictamente filosófico –Fichte, Schelling, Hegel– como en el campo de la literatura –Schiller y Novalis– y se prolonga en los desarrollos de pensadores posteriores, como Kierkegaard, Croce y Deleuze. Todos ellos se esforzaron expresamente por determinar el sentido que debía atribuirse al idealismo como posición filosófica, ya para adoptarlo y defenderlo como la única filosofía posible, ya para atacarlo, denunciar sus debilidades teóricas e incluso señalar sus peligros prácticos. Así, a lo largo de esta historia, el idealismo muta y se transfigura, muere y renace, adquiriendo diferentes rostros: transcendental, integral, subjetivo, ético, estético, mágico, objetivo, absoluto, etcétera, etcétera.

Este libro invita, pues, a considerar la trama de las transformaciones del idealismo como un prolongado debate acerca del auténtico sentido de este concepto y, en definitiva, acerca de qué es la filosofía y cuál es su tarea específica. Debate que, como se verá a lo largo de los textos que conforman este libro, involucra otros conceptos íntimamente ligados a aquél –como los de realismo, dogmatismo, cosa en sí, sujeto, objeto, idea, despotismo y libertad– que señalan de manera inequívoca su actualidad y vigencia.

Ahora bien, la historia del idealismo como posición filosófica no comienza en el siglo XVIII, sino que se ha atribuido también a pensadores de la antigüedad y de la modernidad temprana. Entre los antiguos, Platón es frecuentemente caracterizado como un idealista.

Esto se basa en su consideración de las Ideas como lo único estrictamente real, por ser eternas e inmutables. Los seres del mundo material –cambiantes, perecederos y limitados– no son más que copias degradadas de esos modelos ideales. El tipo de idealismo que Platón representaría ha sido caracterizado posteriormente como *objetivo* ya que, al menos en su versión más difundida, postula la existencia de las Ideas como subsistentes por sí en un ámbito trascendente tanto respecto del mundo corpóreo como respecto de la mente humana. En la modernidad, el idealismo cobra otro significado luego de Descartes, quien introduce un giro radical en la historia del pensamiento occidental al transformar a la conciencia individual –el yo, la cosa pensante– en el punto de partida de la reflexión filosófica. El pensamiento de ese yo individual es la primera verdad inconmovible y autofundada sobre la cual se construye su sistema. Es únicamente a partir de las representaciones de esa conciencia subjetiva que se deduce la existencia de Dios, del propio cuerpo y del mundo exterior. Las ideas ya no se encuentran, como en la teoría platónica, en un más allá, en otro mundo diferente y separado del mundo de los seres humanos, sino que se transforman en contenidos mentales alojados en la mente del sujeto cognoscente. Es allí, en el pensamiento subjetivo, en la representación del mundo que tiene lugar en la mente individual, que Descartes encuentra el ámbito de legitimación de toda verdad. Lo real pasa a identificarse con lo cognoscible y la existencia del mundo exterior es el resultado de una inferencia o deducción a partir de las ideas subjetivas.

Herederos de la revolución filosófica cartesiana, la gran mayoría de los filósofos modernos tanto racionalistas –Leibniz, Malebranche– como empiristas –Hume, Berkeley– aceptan que el único punto de partida posible para hacer filosofía es la conciencia subjetiva: sus representaciones y sus facultades. Sin embargo, no todos llegan a la misma conclusión respecto de la existencia de objetos exteriores a la mente que sean en y por sí mismos. El mismo Descartes, a pesar de transformar el pensar en el fundamento lógico del ser, no logra despojarse, como hemos visto, de una ontología realista que le imposibilita operar la completa reducción de la realidad a los contenidos de la conciencia subjetiva. En efecto, aunque, por ejemplo, la demostración de la existencia de una divinidad trascendente se basa en la idea de Dios que está en la mente del sujeto, Dios es, según Descartes, el *ens realissimum* –la sustancia infinita y eterna, fundamento ontológico de toda sustancia finita– que existe independientemente de la mente humana, la cual, por lo tanto, termina siendo entendida como el producto de aquél.

Reaccionando contra este tipo de deducciones que parten de las ideas subjetivas y concluyen la existencia independiente de una realidad exterior, David Hume, por ejemplo, afirma que lo único que se puede conocer son las percepciones subjetivas y las leyes mediante las cuales las percepciones se asocian y se combinan unas con otras. Así, prefiere admitir su ignorancia acerca de si existe algo fuera de la mente. Incluso se abstiene de afirmar la existencia de un sujeto considerado como sustancia permanente, que sea algo más que el flujo constante de las percepciones que constituyen el haz de la conciencia. Hume propone aceptar esa incertidumbre acerca de la existencia de un mundo independiente de las percepciones subjetivas, adoptando así una posición escéptica. Finalmente, es Berkeley quien lleva esta postura al extremo al identificar lo real con el hecho mismo de ser percibido y negar la existencia de cualquier otro tipo de realidad más allá de las representaciones mentales del sujeto. Su famoso lema *esse est percipii* –ser es ser percibido– resume el postulado fundamental de lo que usualmente se conoce como idealismo subjetivo: la reducción de toda la realidad a las ideas del sujeto. La oposición al realismo metafísico parece, así, conducir al solipsismo o *egoísmo*, en la medida en que implica la afirmación de que lo único que existe es el yo y sus representaciones mentales.

Ahora bien, ninguno de estos filósofos se consideró a sí mismo como un representante del idealismo. El primero en recurrir a ese término para caracterizar su propio pensamiento fue Immanuel Kant. En su *Crítica de la razón pura* de 1781 presenta su doctrina filosófica como idealismo, pero añade los adjetivos "trascendental", "crítico" o "formal", con el fin de poner en evidencia la especificidad de su posición frente a otras posibles variantes. Pues durante el siglo XVIII, en el territorio alemán, el término *Idealismus* había comenzado a ser utilizado con connotaciones negativas. Los pensadores alemanes consideraban al idealismo como una posición errónea, contrapuesta al igualmente inaceptable *materialismo*.[1] Este término –*Materialismus*– había sido introducido por primera vez en el vocabulario filosófico alemán en 1720 con la publicación de la *Correspondencia* entre Leibniz y Clarke. El materialismo aparece en estas cartas como la doctrina que identifica al mundo con una gran máquina que no requiere de nada más para funcionar, que sólo admite la existencia de los cuerpos,

1 Para el siguiente análisis del término idealismo en la filosofía alemana, nos basamos en el texto de Hans Jörg Sandkühlen, "Der Deutsche Idealismus –Zur Einführung". Véase en Sandkühlen, H. J. (ed.), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2005, pp. 2 y ss.

que niega la providencia, que afirma un fatalismo ciego, conduce a la impiedad y brinda apoyo para el ateísmo.[2] Poco después, Zedler incluye en su famoso *Léxico universal* un artículo sobre los "materialistas" en donde los presenta como "una mala secta" entre los filósofos, cuyas convicciones son las siguientes:

> No admiten nada más que meros cuerpos y niegan que haya espíritus o que el alma de los seres humanos se distinga del cuerpo propio. Por lo tanto consideran a los así llamados espíritus y almas sencillamente como una fuerza corporal, no como un ser particular existente. Y dado que no pueden negar que el ser humano posee en sí mismo la facultad del entendimiento y de la voluntad, éstos se la atribuyen no al alma, en tanto que ser espiritual, sino al cuerpo mismo, o afirman que los pensamientos son producidos por una mera fuerza corporal y que, por lo tanto, una materia sutil o incluso una simple máquina puede pensar y querer, por lo que también el cuerpo –gracias a su sola estructura mecánica– puede moverse y desplazarse, y consecuentemente, que la boca, sin dirección o colaboración del alma o de ningún otro ser espiritual, puede hablar razonablemente por sí misma, y la mano escribir. Así pues, de esta manera no sólo desaparecen la libertad y la inmortalidad del alma, sino que además, según ellos, se siguen de allí una gran cantidad de cosas que son contrarias a la religión y a la virtud.[3]

Entre los antiguos, Zedler considera que los materialistas más destacados fueron Aristoremus y Epicuro. Entre los modernos menciona a Hobbes y a Spinoza, quien según él "pertenece a esta secta más que ningún otro",[4] pues afirma que únicamente existe una sustancia y, por lo tanto, necesariamente considera al alma humana como corpórea y niega cualquier espíritu.

Spinoza era considerado por aquel entonces como el máximo representante del materialismo y, por lo tanto, como el mejor ex-

---

2 Véase la primera respuesta de Clarke (del 26 de noviembre de 1715) y la segunda carta de Leibniz, en *La polémica Leibniz-Clarke*, ed. y trad. de E. Rada, Madrid, Taurus, 1980, pp. 53 y ss.

3 Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon der Wissenschaften und Künste*, Halle y Leipzig, 1732-1754, tomo 19, p. 1062. Este texto se encuentra digitalizado y es accesible en: http://www.zedler-lexikon.de/

4 *Ibidem*.

ponente del fatalismo, el mecanicismo y el ateísmo. Según muchos pensadores de la época, tanto ortodoxos como heterodoxos, el materialismo –llevado a su máxima expresión en la doctrina spinoziana por atribuir extensión a la sustancia divina– era una posición teórica que atentaba contra la religión y la moral, que amenazaba el orden social y político. Precisamente, fue el renombrado Christian Wolff quien, luego de haber sido acusado él mismo de spinozismo y ateísmo, se preocupó por exponer claramente en qué consistía el idealismo, y lo hizo por contraposición al repudiado materialismo.

En el prefacio a la segunda edición de sus *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre*, una de las obras más influyentes de la época, que fue reeditada 12 veces entre 1720 y 1752, Wolff presenta un panorama general de las diferentes posturas filosóficas existentes, entre las cuales incluye la dicotomía idealismo-materialismo. Según su opinión, ambas son incorrectas:

> Todos los que se esfuerzan por el conocimiento de las cosas y se afanan por la Filosofía, se han decidido o bien a no aceptar ninguna doctrina, sino dejarlo todo en duda para no tomar por apresuramiento lo falso por verdadero e incurrir en el error, o bien se han aventurado finalmente y han introducido doctrinas de acuerdo con las cuales podrían explicar lo que les acaece en el mundo. A los primeros se los ha denominado escépticos y a los segundos dogmáticos. Como los escépticos no dan nada por cierto, sino que todo lo dejan sin decidir, lo mismo es uno que otro y entre ellos no se puede determinar ninguna diferencia. Los dogmáticos, en cambio, se dividen en diversas sectas. Pues o bien sólo aceptan una clase de seres o bien aceptan dos. A los primeros se los llama *monistas*, a los segundos *dualistas*. Los monitas son, a su vez, de dos especies, o *idealistas* o *materialistas*. Aquéllos sólo aceptan espíritus o también seres que no se componen de materia, y entre éstos se cuentan los por nosotros llamados seres simples, a los que se asemejan las unidades leibnizianas; el mundo y los cuerpos que se hallan dentro de él los tienen por meras representaciones de los seres simples y no los consideran otra cosa que un sueño según reglas. Éstos, en cambio, no dejan lugar dentro de la Filosofía a más ser que al corpóreo y a los espíritus y a las almas los tienen por una simple energía corpórea, pero no por un ser con existencia separada. Los dualistas tienen tanto a los cuerpos como a

> los espíritus por reales y por seres diferentes que pueden existir el uno sin el otro. Finalmente, los idealistas o bien aceptan más de un ente o bien se tienen a sí mismos por el único ente real. A los primeros se los denomina *pluralistas*, a los segundos *egoístas*. Se comprende fácilmente que los idealistas no concedan a los seres corpóreos otro lugar que el de ser pensamientos del alma; a la cual han de atribuir una fuerza mediante la que produce todos sus pensamientos y deseos sin influjo exterior alguno, y se lo representa todo tal como ocurre en el mundo, si bien, según su doctrina, no existe mundo real alguno. Se comprende con la misma facilidad que los materialistas han de atribuir al cuerpo una fuerza mediante la que éste produce todos los movimientos que se perciben en él sin influjo alguno del alma, a la cual no consideran en absoluto como existente.[5]

Wolff presenta al idealismo y al materialismo como dos puntos de vista opuestos, que a su vez se contraponen al dualismo. Los materialistas niegan la existencia del alma y explican todos los cambios en el cuerpo a partir de las solas leyes de la materia. Los idealistas niegan la existencia del cuerpo y explican todos los eventos anímicos a partir de las solas leyes del pensamiento. Los dualistas, que aceptan la existencia tanto del cuerpo como del alma, no logran explicar la interacción entre ellos. Así pues, según Wolff, para resolver el asunto hay que seguir a Leibniz, quien sostuvo que "se puede comprender la cuestión de cómo concuerdan entre sí cuerpo y alma si se toma conjuntamente lo que enseñan idealistas y materialistas".[6] En este sentido, Wolff afirma que luego de haber estudiado la naturaleza del alma y la del cuerpo y de haber examinado qué verdades poseen los idealistas y los materialistas, considera que ha podido concluir que las tesis parciales de éstos pueden ser conectadas por los dualistas. Así, considera que ha contribuido a fundamentar más firmemente la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida.

Con Kant, la noción de idealismo adquiere un sentido completamente diferente. En primer lugar, su idealismo trascendental no se

5 Wolff, Christian, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1720. Traducción al español: Wolff, Christian, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* (Metafísica Alemana), trad. Agustín González Ruiz, Madrid, Akal, 2000, p. 45.
6 *Ibid.*, p. 46.

define por oposición al materialismo, sino que se construye frente a un enemigo distinto: el *dogmatismo*. La contraposición entre idealismo trascendental y dogmatismo permite comprender los rasgos principales de la posición kantiana, pues remite primordialmente a dos maneras distintas de concebir el hecho del conocimiento, que resultan en dos concepciones diferentes de la realidad.

Kant dedica el "Prólogo" a la primera edición de su *Crítica de la razón pura* a presentar la metafísica como un "campo de batalla" en el que se libran "inacabables disputas".[7] Una de las facciones que participa en este combate son los dogmáticos, quienes se caracterizan por pretender ejercer su razón sin una previa crítica y que, por lo tanto, no reconocen los límites de sus facultades de conocimiento. Los dogmáticos pretenden entonces responder a ciertas preguntas que, según Kant, la misma naturaleza de la razón impone, pero que son imposibles de resolver porque sobrepasan las facultades humanas. Habituados a recurrir a principios que se aplican a la experiencia y cuyo uso se halla justificado por esa misma experiencia, los dogmáticos son conducidos por esa tendencia natural de la razón a elevarse cada vez más, en busca de las condiciones más remotas, hasta que recurren a principios que exceden todo posible uso empírico. De este modo, pretenden dar respuesta a cuestiones como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la naturaleza del mundo exterior, mediante principios que no se hallan debidamente justificados porque sobrepasan los límites de toda experiencia posible.

Raciocinar sin criterio de objetividad en el plano de lo suprasensible conduce a la razón dogmática a caer en contradicciones consigo misma. Esto es, según Kant, lo que explica que la metafísica, que antes había sido la reina entre las ciencias, haya caído en un profundo desprestigio y que en su época reinen "el hastío y el indiferentismo total que engendran el caos y la noche en las ciencias".[8]

Ciertamente, toda la filosofía racionalista anterior a la *Crítica de la razón pura* puede ser considerada como dogmática, en el sentido que Kant le asigna: ninguna ha realizado la crítica de la razón (pura) o de las facultades de conocimiento. Sin embargo, entre sus contemporáneos, podemos suponer que Kant vio esta tendencia lle-

---

7 Con la excepción de la *Crítica de la razón pura* (CRP), se citan los textos de Kant siguiendo la siguiente edición: *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss. Se consigna mediante la abreviatura AK, la numeración romana indica el tomo y la arábiga la página. La CRP se cita, según el modo habitual: CRP A (edición 1781) y/o B (edición 1787), el número (romano o arábigo) se corresponde con la página. En el presente caso, cf. CRP, A VIII.

8 CRP, A VIII.

vada al extremo por los ilustrados de Berlín, un grupo de pensadores y publicistas liderado por el renombrado Moses Mendelssohn, heredero y continuador del racionalismo leibniziano-wolffiano. En 1785, poco después de la aparición de la *Crítica de la razón pura*, Mendelssohn publicó la que sería su última contribución a la filosofía: las *Horas Matinales*, cuyo subtítulo, *Lecciones acerca de las pruebas de la existencia de Dios*, pone de manifiesto el motivo por el que Kant consideró este libro "la obra maestra de las ilusiones de la razón" y lo calificó como el "último testamento de la metafísica dogmática".[9]

El hastío y el indiferentismo frente a la filosofía al que Kant hace referencia como marcas de su época puede fácilmente conectarse con la tendencia muy difundida en ese momento que proponía abandonar el modo de hacer filosofía propio de las escuelas –la denominada *Schulphilosophie*– que era considerada plena de sutilezas innecesarias, nociones abstractas y lenguaje complejo. Esta filosofía de la escuela debía ser reemplazada por una filosofía al servicio del público, una filosofía popular –la *Popularphilosophie*– que sostenía la necesidad de reflexionar únicamente sobre aquello que tuviera algún efecto práctico en las vidas de los seres humanos.

Ante este panorama desolador, Kant no se resigna. No todo está perdido para la metafísica que quiere y debe ser una ciencia. Dando muestras de un auténtico espíritu ilustrado, pleno de confianza en el progreso y la razón, Kant sostiene que la sensación de desconcierto y desánimo es en realidad el anticipo de una nueva era. Se trata de "un efecto del juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente".[10] Kant interpreta que ese juicio maduro de la época impone una doble exigencia. Por una parte, es un llamamiento a la razón para que emprenda nuevamente "la más difícil de todas sus tareas": la tarea del *autoconocimiento*. Por otra parte, se le exige a la razón "que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee".[11] El resultado de esas exigencias será el idealismo trascendental plasmado en la *Crítica de la razón pura*. Según el autor, este idealismo es compatible con lo que él llama "realismo empírico", esto es, la posición que afirma la existencia de los objetos materiales en el espacio –como forma pura de

---

9 Carta a Schütz de noviembre de 1785. *Cf.* AK X, 428-429. La única virtud que Kant reconoció a la obra de Mendelsshon fue ser capaz de reforzar la prueba por el absurdo de la *Crítica de la razón pura*.

10 CRP, A XI.

11 CRP, A XI-XII.

la sensibilidad–. De esta manera el idealismo trascendental permite esquivar el problema que plantea el así llamado por Kant "realismo trascendental" por el cual la existencia del mundo exterior depende de una inferencia o deducción a partir de las representaciones subjetivas –que, como vimos, expresa la posición cartesiana.

La *Crítica de la razón pura* inauguró una nueva era en la Historia de la filosofía. Entre sus contemporáneos, motivó diferentes lecturas y dio lugar a numerosas objeciones. El idealismo trascendental fue interpretado como una nueva versión del idealismo subjetivo berkeleyano y, por lo tanto, como un sistema que conduce al solipsismo y niega la existencia de la realidad exterior;[12] fue denunciado como una posición inconsecuente por afirmar y, al mismo tiempo, negar la existencia de una cosa en sí incognoscible, ajena a nuestras representaciones;[13] fue acusado de conducir al escepticismo por no resolver totalmente el problema de la relación entre las representaciones y la cosa en sí;[14] y hasta fue desacreditado por carecer de sistematicidad, por no exponer su teoría crítica deductivamente a partir de un principio fundamental único y autofundante.[15]

Estas objeciones no sólo obligaron a Kant a repensar y reformular muchas de sus posturas en sus posteriores publicaciones, sino que además impusieron la idea de que el idealismo trascendental presentaba ciertas limitaciones, ciertos defectos. Esto explica el hecho de que muchos de los filósofos posteriores postularan la distinción entre "el espíritu" y "la letra" de la filosofía kantiana e insistieran

12 Esta fue la lectura que hizo Garve en su famosa recensión de 1782 a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* publicada en la revista editada por Feder *Göttingen Gelehrten Anzeigen*.

13 Esta objeción es expuesta por Jacobi en el Apéndice a su obra *David Hume sobre la creencia o sobre idealismo y realismo. Una conversación* (Breslau, Ed. Loewe, 1787).

14 Así lo hicieron G. E Schulze en su crítica a Kant a través de Reinhold, en su libro publicado anónimamente, *Aenesidemus: O sobre el fundamento de la filosofía elemental presentada por el Sr. Prof. Reinhold en Jena. Junto a una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la crítica de la razón* (1792, sin indicaciones ni del lugar de imprenta ni del editor) y S. Maimon, en su *Ensayo sobre la filosofía trascendental con un apéndice sobre el conocimiento simbólico y anotaciones* (Berlin, Ch. F. Voß e hijo, 1790).

15 Los esfuerzos de Reinhold por mostrar el carácter sistemático de la filosofía kantiana a partir de la estrategia de deducirla desde un único principio partía del diagnóstico implícito de su falta de sistematicidad al menos en lo que atañe a la exposición. Sobre esto véanse las obras de Reinhold que inauguran la temática *Ensayo sobre una nueva teoría de la facultad de representación humana* (Jena y Praga, Widtmann y Mauke, 1789) y las *Contribuciones para la corrección de los malentendidos de los filósofos hasta el presente. Tomo I: Sobre el fundamento de la filosofía elemental* (Jena, Mauke, 1790).

en la necesidad de deshacerse de las deficiencias de la segunda pero permanecer fiel al primero. Sin embargo, el espíritu de la filosofía kantiana, al que todos los idealistas declaran fidelidad en las primeras formulaciones de sus sistemas, fue interpretado por cada uno de ellos de una manera diferente.[16]

La corriente denominada *Idealismo alemán* surgió, pues, como el proyecto explícito de completar o corregir los defectos de la filosofía trascendental kantiana. Nacieron, así, numerosos sistemas idealistas, en continuidad con la filosofía kantiana, en respuesta a sus críticos y también en un diálogo constante y sumamente fructífero entre ellos. El resultado fue la producción, en un periodo temporal sumamente breve, de una inmensa constelación de doctrinas, todas ellas "idealistas", que sin embargo evidencian grandes diferencias entre sí.[17]

Este libro es el resultado del trabajo realizado en el marco del Grupo de Investigación sobre Idealismo, con sede en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Este grupo, que se formó en 2010, lleva adelante la tarea de leer, discutir e investigar las obras de los principales representantes del Idealismo alemán, sus fuentes (especialmente Spinoza y Kant) y su recepción por parte de filósofos contemporáneos (especialmente Deleuze). Está conformado por alumnos y alumnas de grado y de posgrado así como por jóvenes investigadores e investigadoras formados, tanto del ámbito de la filosofía como de las letras.[18] Es, además, miembro de la Red RAGIF.[19] En nuestras reuniones periódicas durante 2014, decidimos abordar el concepto de "idealismo" tal como lo conciben los principales filósofos del siglo XVIII alemán y algunos de sus seguidores posteriores. Las acaloradas charlas motivadas por este concepto nos impulsaron a organizar unas Jornadas de discusión, tituladas "Idea-

16 *Cf.* Horstmann, R.-P., "*The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism*" en Guyer, Paul, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 329.

17 Hartmann, N., *La filosofía del Idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960, tomo 1, p. 11.

18 Ha recibido financiación mediante los siguientes proyectos: "Las fuentes del idealismo alemán. Recepción e influencias de Kant y Spinoza en las primeras obras de Fichte, Schelling y Hegel" (PICT 2012-0496; investigadora responsable: María Jimena Solé) y "Del idealismo alemán a la filosofía francesa de la diferencia: tras las fuentes del poskantismo deleuziano" (UBACyT 2013-2015, 20020120200142, director: Julián Ferreyra) y "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze" (UBACyT 2016-2018, 20020150200074, director: Julián Ferreyra).

19 Para más información, visitar la página web: www.ragif.com.ar

lismos. El problema de la construcción de una auténtica filosofía trascendental". En el marco de estas Jornadas, desarrolladas los días 4 y 5 de diciembre de 2014 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, los integrantes del Grupo de investigación, junto con invitados e invitadas de otras universidades del país, tuvimos la oportunidad de celebrar, a través de la conversación y el debate de ideas, la amistad filosófica. Los textos presentados en esa ocasión, fueron reelaborados a partir de las diferentes contribuciones de los participantes, a quienes quisiéramos, una vez más, agradecer su presencia y participación. Los artículos reunidos a continuación son, pues, el corolario de este rico proceso de lectura, escritura, discusión, corrección y reescritura, que expresa de la mejor manera el carácter colectivo que, según creemos, caracteriza a la investigación filosófica.

M. J. Solé y N. Lerussi
Buenos Aires, mayo de 2016

SOBRE LOS AUTORES

NATALIA LERUSSI (EDITORA)

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires e investigadora asistente del CONICET. Realizó diversas estancias de investigación doctoral y postdoctoral en las universidades alemanas de Colonia, Humboldt (Berlín) y Ruhr (Bochum). Coordina el grupo de lectura e investigación *El enlace* en torno a la estética, la teleología y la antropología de Kant con reconocimiento académico de la FFyL y participa en el grupo de investigación sobre idealismo, también radicado en la FFyL (UBA). Sus temas de investigación son la metafísica y la filosofía práctica de los siglos XVII y XVIII, especialmente, la filosofía alemana de finales del siglo XVIII. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales y extranjeras como *Studia kantiana*, *Kant e-print*, *Ideas y valores*, *Cadernos de filosofía alemã*, *Metatheoria*, etc. Es miembro del comité editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea.*

MARÍA JIMENA SOLÉ (EDITORA)

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2010) e Investigadora Asistente del CONICET. Es Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Filosofía Moderna (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y dicta cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes. Fue becaria doctoral y postdoctoral del Conicet y con becas del DAAD realizó estancias de investigación en la Humboldt Universität de Berlín y en la Leibniz Universität de Hannover. Sus áreas de estudio son la teoría del conocimiento, la filosofía política y los problemas vinculados a la historia de la filosofía, con especial interés es el pensamiento de Spinoza, la época de la Ilustración y el Idealismo alemán. Coordina el *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo* y el *Grupo de investigación sobre Idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA). Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales (Deus Mortalis, Endoxa, Tópicos, Contrastes) y entre sus libros publicados, se destacan: *Spinoza en Debate* (Miño

y Dávila, Buenos Aires, 2015), *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*, (Universidad de Quilmes/Prometeo, Bernal, 2013) y *Spinoza en Alemania (1670-1789).Historia de la santificación de un filósofo maldito* (Ed. Brujas, Córdoba, 2011). Es miembro del comité editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea.*

SILVIA DEL LUJÁN DI SANZA

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (Buenos Aires), Profesora Asociada de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de San Martín, (UNSAM) y Profesora titular de Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad del Salvador, Colegio Máximo de San Miguel, (USAL). Actualmente, es Presidente del Consejo Buenos Aires del Intercambio Cultural Latinoamericano-alemán (ICALA). Fue becaria del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y de la Universidad de Eichstätt, Alemania. Es autora del libro *Arte y Naturaleza. El concepto de Técnica de la Naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de I. Kant* (Ediciones del Signo, 2010) y de artículos en libros y revistas especializadas.

PATRICIA C. DIP

Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), Investigadora del CONICET, Docente de Metafísica de la UNGS y Directora del Programa de Actualización en Problemas filosóficos Contemporáneos de la FFYL de la UBA. Se dedica a la Filosofía Contemporánea, ha es escrito artículos sobre Kierkegaard en el país y el exterior, traducido el *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas* y formado recursos humanos que se dedican al estudio de la obra del pensador danés. Actualmente se ocupa de la recepción filosófica de la obra de Antonio Gramsci.

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ

Es Profesor y Doctor en Filosofía. Se dedica al estudio de las obras de Hegel y Schelling. Ha publicado "Finitud y mediación", obra en la que estudia el concepto de cualidad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Ha editado varios artículos y colaboraciones en libros conjuntos. Entre ellos se destacan: "La libertad en la ciencia de la lógica

de Hegel"(*Revista de estudios políticos*, Diego Portales, 2014); "El concepto de Dasein en la Lehre vom Sein" en *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, Ricardo Espinoza (comp.),Valparaíso, Ed. Midas, 2012); "La crítica de Schelling a Hegel" (*Revista UIS*, Bucamaranga, Colombia, 2013); "La referencialidad de la autoconciencia" (*Revista de estudios hegelianos* Valparaíso, 2013) y "*Die Weltalter*, ensayos sobre un sistema del tiempo" en *El vuelo del Búho*, Silvia Di Sanza y Diana María López (comps.), Buenos Aires, Prometeo, 2013. Actualmente es Co-director de la carrera de Filosofía de la EH de la UNSAM.

HÉCTOR FERREIRO

Doctor en Filosofía por la Universidad Humboldt de Berlín y posdoctorado por la Universidad de Chicago. Ha realizado ulteriores estancias de investigación posdoctoral en la Universidad Técnica de Berlín y en la Universidad de Heidelberg. Es Investigador del CONICET. Entre 2005 y 2012 fue profesor de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín; desde el año 2013 dirige el Programa de Filosofía Clásica Alemana en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Su participación en reuniones científicas y sus publicaciones giran en torno a la filosofía del idealismo alemán así como a la ontología medieval y moderna.

JULIÁN FERREYRA

Doctor en filosofía (UBA/Paris X), Investigador Adjunto del CONICET (Argentina) y Jefe de Trabajos Prácticos de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Miembro del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Es autor de *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze* (Paris, L'Harmattan, 2010), "Deleuze, Strauss y una brecha en medio de Spinoza", *Isegoría, revista de filosofía moral y política* (España), "Ideas, from Hegel to Deleuze", *Comparative and Continental Philosophy* (Gran Bretaña), "Hegel lector de Deleuze: una perspectiva crítica sobre la ontología afirmativa a partir de las objeciones a Spinoza en La ciencia de la lógica", Revista *Kriterion* (Brasil), y "Kojève y Deleuze: antropología y ontología en el absoluto hegeliano", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (España), entre otros. Dirige el grupo de investigación *La Deleuziana* y es miembro del *Grupo de investigación sobre Idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA). Es director

de los grupos de investigación financiados UBACyT "La filosofía y sus fuentes: los caminos cruzados de Spinoza, Fichte y Deleuze" y PICT-FONCyT "Deleuze: Ontología práctica".

MARIANO L. GAUDIO

Mariano Lucas Gaudio, Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario posdoctoral del CONICET. Participa desde su formación del *Grupo de investigación sobre idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA). Miembro del Grupo Editor de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte. Ha presentado y publicado varios artículos sobre el idealismo y sobre Fichte, entre los últimos: "La superstición dogmática: Fichte en la disputa del ateísmo" (2012), "Lo inteligible y lo sensible. Consideraciones sobre el § 13 de la *Doctrina de la Ciencia* nova methodo" (2012), "La metafísica entre el dogmatismo y el finitismo: la concepción de lo infinito en Hegel y Fichte" (2014), "Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte" (2014), "¿Spinoza en Fichte? Elucubraciones sobre el dogmatismo, la libertad y la ley jurídica" (2015), "Hacia las profundidades ocultas: la creatividad de la imaginación según Fichte" (2015), "La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte" (2016).

PABLO PACHILLA

Pablo Pachilla es Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, y becario doctoral de CONICET. Ha publicado artículos sobre filosofía moderna y contemporánea en revistas nacionales e internacionales y presentado trabajos en jornadas especializadas en Argentina y Francia. Participa del grupo de investigación dedicado a la filosofía de Gilles Deleuze (La Deleuziana) y del *Grupo de investigación sobre idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA). Actualmente redacta su tesis doctoral sobre el concepto de juicio en Deleuze y Kant.

SANDRA V. PALERMO

Investigadora Asistente del CONICET. Doctora en Filosofía por la Universidad de Pavia, con un trabajo sobre el concepto de Absoluto en el joven Hegel. Obtuvo su Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Perugia con una tesis sobre el concepto de historia en Walter Benjamin. Ex becaria postdoctoral del Conicet con un proyecto sobre el concepto kantiano de entendimiento intuitivo en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Miembro del *Grupo de investigación sobre idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA). Se ocupa de idealismo alemán y de neoidealismo italiano. Autora de dos libros: *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano 2011 y *Tra critica e metafisica. Luigi Scaravelli lettore di Kant*, ETS, Pisa 2012; recientemente ha tenido a cargo la edición del volumen colectivo: *Sulla* Prima introduzione *alla* Critica della facoltà di giudizio, ESI, Napoli 2014.

JUAN LÁZARO REARTE

Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Su tesis trata sobre la ubicación de las teorías lingüísticas de Wilhelm von Humboldt en el contexto del Romanticismo alemán. Es Investigador Docente en la Universidad de General Sarmiento (IDH), donde se desempeña en los Talleres de Lectoescritura y como titular de Estudios de la Literatura Moderna en el Profesorado Universitario de Lengua y Literatura. También es Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra de Literatura Alemana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de artículos y de traducciones críticas y teóricas relacionadas con la literatura del período romántico y con las teorías lingüísticas del siglo XIX.

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ

Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires con orientación en Filosofía Moderna. Actualmente es miembro del *Grupo de investigación sobre idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA) y adscripto de la cátedra de Filosofía Moderna en la misma casa de estudios. Ha presentado diversos trabajos en el área, entre ellos “La crítica humeana al argumento del diseño” (FFyL/UBA: 2013), “Leibniz. Ideas innatas,

verdades eternas. Apuntes sobre el innatismo en la teoría del conocimiento leibniziana" (UNMdP: 2013), "Spinoza y el mal. Una introducción a su problemática" (UNLP: 2013), y sobre filosofía antigua (UM: 2012 y FFyL/UBA: 2013) y publicado en la revista *El arco y la lira. Tensiones y debates* (Año I, n° 1: 2013) una reseña sobre "*El mal en el pensamiento moderno* de Susan Neiman".

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón. Egresado de la Universidad de Buenos Aires con el título de Profesor en Filosofía. Se desempeña como docente en la Universidad de Morón en la materia Filosofía Social y Teoría Política con el cargo de Docente Adscripto. Es Profesor Invitado del Instituto Universitario ISEDET donde tiene a su cargo las materias Hermenéutica e Introducción a la Filosofía. Participa del *Grupo de investigación sobre idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA). Es parte del equipo docente del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos de la UBA (Filosofía Contemporánea). Fue Becario Doctoral del Conicet y actualmente cuenta con una Beca Postdoctoral otorgada por esa misma institución. Es Coordinador de Edición del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias (ICI) de la Universidad Nacional General Sarmiento. Miembro de la Biblioteca Kierkegaard Argentina y del Comité Editorial de la Revista *El arco y la lira*.

GONZALO SANTAYA

Becario doctoral de CONICET y Licenciado en Filosofía, egresado de la UBA en 2015. Su investigación se centra en el rol de la matemática en la filosofía trascendental de Gilles Deleuze; en torno a esta temática ha publicado artículos en la revista *Ideas* y en la compilación *Deleuze y las fuentes de su filosofía* (Buenos Aires, La almohada, 2014). Asimismo, participa del *Grupo de investigación sobre idealismo* y del *La Deleuziana* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA) y coordina el *Grupo Sartre*. Además de su trabajo de investigación, se desempeña como docente de filosofía en el nivel medio.

NATALIA SABATER

Estudiante avanzada de la carrera de Filosofía (FFyL, UBA). Actualmente se encuentra escribiendo su Tesis de Licenciatura sobre el concepto de destinación humana en el pensamiento de Spinoza. Es Ayudante de Trabajos prácticos de Historia de la Filosofía Moderna (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA) y de Introducción al Pensamiento Científico (CBC, UBA). Desde el año 2010, es miembro del *Grupo de Investigación sobre Spinoza y el spinozismo*, y desde 2014 del grupo de *Investigación sobre Idealismo*. En el año 2013 recibe una Beca Estímulo cuyo tema de investigación fue el concepto de destinación humana en la filosofía de Spinoza, centrado en un análisis de la noción de "beatitud" en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* y en la *Ética*. Además, desarrolló esta investigación bajo la forma de una Adscripción a la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna (UBA). Ha presentado numerosas comunicaciones en eventos académicos, nacionales e internacionales, principalmente en torno al pensamiento de Descartes, Spinoza y Kant.

LUCAS SCARFIA

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, con una tesis acerca del concepto de melancolía en el pensamiento de Emil Cioran. Su orientación fue en Estética y Metafísica de los siglos XVIII y XIX. Actualmente trabaja en una tesis doctoral acerca del rol de la poesía y el misticismo en la filosofía de Novalis, con una beca de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Participa desde su formación del *Grupo de investigación sobre idealismo* (Instituto de Filosofía, FFyL, UBA) y es director del PRIG "El idealismo mágico de Novalis como idealización del idealismo fichteano. La habitancia poética en el mundo".

MANUEL TANGORRA

Estudiante avanzado de la carrera de filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es adscripto de la cátedra de Filosofía Moderna, en el marco de la cual realiza una investigación en torno a la obra de Immanuel Kant. En los últimos años ha participado de diferentes reuniones científicas con producciones relativas a este autor y a otros pensadores del idealismo ale-

mán. Participa del *Grupo de investigación sobre idealismo* (UBA) y actualmente se encuentra realizando una Maestría de investigación coordinada por la Universidad de Toulouse – Jean Jaurés (Francia).

ARTÍCULOS

El idealismo trascendental kantiano y sus primeros críticos

María Jimena Solé

En mayo de 1781, apareció la *Crítica de la razón pura* en la que Kant presenta una filosofía revolucionaria a la que denomina "idealismo trascendental", "crítico" o "formal". Entres sus primeros lectores, su doctrina motivó interpretaciones muy diversas y se transformó en el blanco de una serie de ataques, frente a los cuales Kant se vio obligado a reaccionar, tanto repensando algunos aspectos de su posición como explicitando otros, pero principalmente enfatizando la compatibilidad de su idealismo con cierto realismo.

El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, exponer la noción de idealismo trascendental tal como es presentada por Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, haciendo referencia a algunas de las dificultades que ésta plantea. En segundo lugar, proponemos analizar tres interpretaciones de esta doctrina, muy diferentes entre sí y sumamente influyentes no sólo para la posterior recepción de la obra sino también para el desarrollo ulterior de la filosofía kantiana: los comentarios que Christian Garve y Johann Georg Feder, Hermann Andreas Pistorius y Friedrich Heinrich Jacobi publicaron entre 1782 y 1787. Estos pensadores consideraron al idealismo trascendental como el núcleo fundamental de la filosofía kantiana y formularon objeciones contra esa doctrina que, por un lado, obligaron a su autor a revisar y replantearse su posición y, por el otro, pusieron en el centro de la discusión el concepto de idealismo, su significado y sus consecuencias.

Nuestra propuesta consiste, pues, en considerar esta primera discusión acerca del idealismo trascendental kantiano como el momento inicial en el debate que da origen al movimiento usualmente denominado *Idealismo alemán*. Mientras que los especialistas suelen señalar como contexto de surgimiento de esa corriente la discusión motivada por las objeciones escépticas de Schulze y Maimon y por la exigencia impuesta por Reinhold de encontrar un primer principio fundamental para la filosofía, proponemos valorizar también este debate acerca de la noción de idealismo motivada por la primera recepción de la doctrina del idealismo trascendental, que puso en evidencia que ésta planteaba una serie de desafíos a los que había que dar respuesta y tuvo como principal resultado la reformulación

por parte de Kant de algunos aspectos de su posición en sus publicaciones posteriores.

1. El idealismo trascendental kantiano

1.a. Idealismo, realismo y dualismo

Kant ofrece una primera caracterización de su idealismo trascendental en el contexto de la refutación del cuarto paralogismo de la razón pura.[1] Los paralogismos trascendentales son silogismos que presentan una incorrección en su forma, pero que son inevitables, pues se basan en la naturaleza misma de la razón humana. Kant muestra en esta sección que a partir de la representación "yo" se construye una supuesta ciencia acerca del alma que no es sino resultado del uso trascendental del entendimiento y que, siguiendo el orden de la tabla de las categorías, conduce a afirmar que el yo es una sustancia según la relación, que es simple según la cualidad, que es una unidad según la cantidad y que según la existencia está en relación con posibles objetos en el espacio. Estas conclusiones falaces son refutadas una a una por Kant y es precisamente en la refutación del último paralogismo que Kant define su posición filosófica como una clase particular de *idealismo*.

Según el cuarto paralogismo, la existencia de los objetos de los sentidos externos es dudosa, pues ésta no es nunca percibida inmediatamente, sino que únicamente puede ser inferida como la causa de las percepciones sensibles.[2] Kant se refiere a esa incertidumbre acerca de la existencia de los objetos que afectan los sentidos como "la idealidad de los fenómenos externos" y sostiene que la doctrina que afirma esta idealidad se llama *idealismo*. La posición contraria, según la cual hay certeza acerca de la existencia de los objetos de los sentidos externos, es denominada *dualismo*.

Kant se propone entonces mostrar que el idealismo así entendido es falso. El idealista reconoce que la existencia de los objetos jamás se da directamente en la percepción. "De ahí que Descartes tuviera razón", escribe Kant, "al limitar toda percepción, entendida en

1 *Cf.* Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781, pp. 366-380. Como es habitual, para hacer referencia a esta obra utilizo la abreviatura KrV e indico la edición (A o B) y las páginas. Me baso en el texto alemán de la edición crítica: *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.

2 *Cf.* KrV A 367.

el sentido más estricto, a la proposición «Yo (en cuanto ser pensante) existo»".[3] La existencia de los objetos del mundo exterior sólo puede ser inferida como la causa de las percepciones. Pero, escribe Kant, "inferir una causa determinada a partir de un efecto dado es siempre inseguro, ya que el efecto puede proceder de más de una causa".[4] Por lo tanto, queda abierta la posibilidad de que la causa de nuestras percepciones sea el sentido interno. Así, concluye que

> el *idealista* no es alguien que niega la existencia de objetos exteriores de los sentidos, sino alguien que no admite que la existencia de esos objetos sea conocida por medio de una percepción inmediata y que deduce, de este hecho, que jamás podemos estar enteramente seguros de la existencia de esos mismos objetos en virtud de cualquier experiencia posible.[5]

En este punto, antes de abordar la refutación de este paralogismo, Kant distingue entre dos clases de idealismo y, como contraparte, entre dos clases de *realismo*. Al hacerlo, ofrece una primera caracterización del idealismo al que él adhiere. Escribe Kant:

> Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con esta doctrina, espacio y tiempo son simples formas de nuestra intuición, no determinaciones dadas por sí mismas o condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas.[6]

A este idealismo se enfrenta la posición que Kant denomina *realismo trascendental*, el cual "considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad)".[7] El realista trascendental, por lo tanto, considera los fenómenos exteriores como cosas en sí mismas, existentes con independencia de los sujetos que las perciben. Ésta posición, dice Kant, es la que conduce

3 KrV A 367. Cito según la siguiente traducción al español: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad., notas e índice P. Ribas, Madrid, Taurus, 2007. Esta edición incluye también la paginación original.
4 KrV A 368.
5 *Ibidem*.
6 KrV A 369.
7 *Ibidem*.

necesariamente al tipo de idealismo que pretende refutar y que aquí denomina *idealismo empírico*.

En efecto, el realismo trascendental se basa en el supuesto erróneo de que "si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos", lo cual conduce necesariamente al reconocimiento de que nuestras representaciones de los sentidos son "incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos".[8] Por lo tanto, al querer afirmar la existencia de objetos trascendentes a la mente que percibe, el realista trascendental necesariamente debe transformarse en un idealista empírico y admitir que su existencia permanecerá siempre dudosa.

El idealista trascendental, en cambio, "puede ser un realista empírico y, consiguientemente, un *dualista*".[9] El idealista trascendental afirma la existencia de objetos externos, esto es, de la materia, sin necesidad de realizar ninguna inferencia, sin la necesidad de salir del ámbito de las propias representaciones. Kant explicita en qué premisas se funda esta posición:

> al no admitir esta materia, e incluso su posibilidad interna, sino en cuanto fenómeno que nada significa separado de nuestros sentidos, tal materia no es para él más que una clase de representaciones (intuición) que se llaman externas, no como si se refirieran a objetos exteriores en sí mismos, sino porque relacionan percepciones con un espacio en el que todas las cosas se hallan unas fuera de otras, mientras que él mismo está en nosotros.[10]

Según esto, el idealismo trascendental afirma la existencia de los objetos exteriores con la misma certeza que afirma la existencia del yo en cuanto pensante, pues de ambos tiene representaciones cuya percepción es inmediata, sin necesidad de realizar inferencia alguna.[11] Ahora bien, los objetos exteriores de cuya existencia el

8 *Ibidem*.
9 KrV A 370.
10 *Ibidem*.
11 Kant resume su posición del siguiente modo: "Soy, en efecto, consciente de mis representaciones. Por lo tanto, existen éstas y yo que las poseo. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son simples fenómenos, no siendo, consiguientemente, más que una clase de mis representaciones, cuyos objetos sólo son algo a través de éstas, pero no son nada separados de ellas. Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia, con la simple diferencia de que la representación de mí mismo, en cuanto sujeto pensante, es únicamente referida a mi sentido in-

idealista trascendental no duda no son objetos *trascendentes*, que existen en sí mismos con independencia de su darse en la intuición, sino que son siempre *fenómenos*.

1.b. La idealidad trascendental del espacio y el tiempo

Kant funda su idealismo trascendental en la doctrina de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo. Algunas páginas más adelante, confirma esto al establecer que llama idealismo trascendental a la doctrina demostrada en la Estética, según la cual todos los objetos de la experiencia posible son fenómenos, esto es, "simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos".[12]

En efecto, el término *trascendental* –propio de la filosofía escolástica– que Kant utiliza para caracterizar su idealismo es sometido aquí a una profunda resignificación.[13] "Trascendental" es, según un pasaje de la Introducción a la *Crítica*, "todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*".[14] Se trata, pues, del conocimiento de aquellas formas y conceptos puros que se encuentran en el sujeto previamente a toda experiencia y que la hacen posible. "Un sistema de semejantes conceptos", continúa Kant, "se llamaría filosofía trascendental".[15]

De acuerdo con lo establecido en la Estética trascendental, espacio y tiempo son las dos formas puras de la intuición propia de los seres humanos, son la condición de posibilidad de la experiencia del sentido externo y del sentido interno. Su *idealidad trascendental* consiste en que espacio y tiempo no son nada si se prescinde de las condiciones subjetivas de la intuición. No constituyen a los objetos considerados en sí mismos, sino únicamente a su aparecer para nosotros. Sin embargo, espacio y tiempo poseen, según Kant, *realidad*

---

terno, mientras que las representaciones que designan seres extensos son referidas también al sentido externo." (KrV A 370).

12 KrV A 491 / B 519.

13 El adjetivo "*trascendental*" procede de la escolástica medieval, que llama trascendentales a aquellas determinaciones que convienen a todos los géneros del ente y, por lo tanto, los trascienden a todos. Los trascendentales son: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*. La metafísica general era, en la escolástica, la ciencia de estas determinaciones, por lo que recibió el nombre de "filosofía trascendental".

14 KrV A 11-12.

15 Kr V A 12.

empírica, es decir, poseen validez objetiva ya que no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté conformado según estas formas puras *a priori*.[16]

Por lo tanto, es imposible que algo fuera de nosotros en sentido trascendente se dé en el espacio, ya que el espacio mismo no es nada separado de nuestra facultad de intuir. Lo que el idealismo trascendental afirma es, sencillamente, la existencia indubitable de objetos exteriores (objetos espaciales), pero nada dice acerca de las cosas tal como serían independientemente de nuestras percepciones.

De esta manera, la dificultad a la que conducían tanto el realismo trascendental como el idealismo empírico –la duda respecto de la existencia del mundo exterior– desaparece. Pero, podría decirse, surge otra diferente. Pues para afirmar con certeza la existencia de un mundo externo a la mente que percibe, el idealista trascendental debe considerar las percepciones del sentido externo como fenómenos, como representaciones que necesariamente se dan bajo la forma de la espacialidad –y de la temporalidad– en virtud de la constitución de la propia intuición. El problema que esta posición deja abierto es, evidentemente, el problema de la relación entre fenómenos y las cosas tal como existirían en sí mismas.

1.c. Fenómenos y cosas en sí[17]

La distinción entre fenómenos y cosas en sí es una consecuencia necesaria de la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo, sobre la cual, como acabamos de ver, se erige el idealismo trascendental. Antes de concluir la Estética, en la sección titulada "Observaciones generales", Kant resume su posición acerca de la naturaleza del conocimiento sensible con las siguientes palabras:

> Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter

16 Acerca de la idealidad trascendental y la realidad empírica del espacio, véase KrV A 27-28/ B 44 y acerca del tiempo, véase KrV A 35-36/ B 52-53.

17 El problema de la cosa en sí en la filosofía kantiana ha sido objeto de numerosísimos trabajos de investigación. La cuestión fue planteada de manera explícita en la obra de Erich Adickes de 1924 titulada *Kant und das Ding an sich*. Para un estudio en castellano de este tema, puede consultarse el texto de Torretti citado en la bibliografía.

> con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad.[18]

La noción de noúmeno o cosa en sí, de algo que es en sí mismo sin relación con un sujeto que lo perciba, se sigue de la doctrina de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo y es introducida como siguiéndose necesariamente de la noción de fenómeno, como su *correlato*.[19] En la sección que aborda específicamente esa cuestión –la distinción entre fenómenos y noúmenos– Kant sostiene que del concepto de fenómeno se desprende que tiene que corresponderle "algo que no sea en sí mismo fenómeno".[20] Para no caer en un regreso al infinito que conduciría de una representación a otra representación, sostiene que

> la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad.[21]

Ciertamente, esta afirmación parece contradecir lo argumentado contra el idealismo empírico, ya que postula la necesidad de inferir a partir de nuestras representaciones subjetivas, algo que no sea fenoménico, que sea un objeto independiente, como base del fenómeno. Sin embargo, Kant presenta otro modo de entender las cosas en sí que permitiría dejar atrás esta objeción.

En efecto, Kant define el fenómeno como "el objeto indeterminado de una intuición empírica",[22] en el cual se puede distinguir una *materia*, que según Kant es aquello que corresponde a la sensación y es dada siempre *a posteriori*, y una *forma*, que es aquello de

18 KrV A 42 / B 59.
19 *Cf.* KrV A 30/B 45.
20 KrV A 251.
21 KrV A 251-252.
22 KrV A 20 / B 34.

acuerdo con lo cual la materia es ordenada y se encuentra *a priori* en el sujeto que percibe, esto es, el espacio y el tiempo. La intuición es considerada como puramente pasiva, como una pura receptividad[23] que requiere de la acción categorial del entendimiento para que sus intuiciones devengan objetos del conocimiento. Kant reconoce que "la causa no sensible de esas representaciones [de la intuición] nos es totalmente desconocida".[24] Sin embargo, admite que "podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad".[25] Las cosas en sí serían por lo tanto la contractara de esa receptividad propia del sujeto que intuye, que son afirmadas pero de las que no hay en sentido estricto ningún conocimiento.

El problema es que a pesar de esta caracterización del objeto trascendental como ese "algo = x de lo que nada sabemos, ni podemos (...) saber",[26] ciertos pasajes de la *Crítica de la razón pura* parecen desafiar esta limitación pues hablan de las cosas en sí como la *causa* (*Ursache*) o el *fundamento* (*Grund*) de la materia de los fenómenos.[27] Esto sería claramente improcedente, dado que, tal como repite una y otra vez, acerca de las cosas en sí, no podemos saber ni decir nada. De este modo, se introduce una dificultad que ha motivado

23 Véase KrV A 50 y A 494.
24 KrV A 494.
25 KrV A 494.
26 KrV A 250.
27 Cito algunos ejemplos: "El objeto trascendental que pueda *motivar* el fenómeno que llamamos materia es un simple algo del que no comprenderíamos lo que es ni siquiera en el caso de que alguien pudiera decírnoslo" (A 277 / B 333). "(...) [E]se algo que sirve de *base* a los fenómenos externos y que afecta de tal modo a nuestro sentido, que éste obtiene las representaciones de espacio, materia, forma, etc., (...)" (A 358). "El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento –desconocido para nosotros– de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo." (A 379-8). "Se puede conceder que la causa de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros, en sentido trascendental, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, ya que éstas no son más que fenómenos, es decir, simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos" (A 372). "Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber [la que se abre ante la pregunta de cómo es posible en el sujeto pensante la intuición externa]. Lo único que podemos hacer es indicarla atribuyendo a los fenómenos externos a un objeto trascendental que es la *causa* de tales representaciones, pero que nos es desconocido y del que nunca podremos obtener un concepto" (A 393).

y continúa dando lugar a diferentes interpretaciones del idealismo trascendental kantiano, y que tampoco pasó desapercibida a sus primeros lectores.

2. Primeras interpretaciones y objeciones

2.a. Idealismo superior: la reseña de Garve y Feder

La *Crítica de la razón pura* apareció en mayo de 1781 y la primera reacción del ambiente filosófico de la época fue el silencio. La dificultad del texto hacía pensar que no había, entre los contemporáneos, nadie capaz de ofrecer un juicio autorizado acerca de su contenido. La primera reseña de la obra apareció recién en enero de 1782 en el periódico *Göttingen Gelehrten Anzeigen*.[28] Se trata de la célebre reseña escrita por Christian Garve (1742-1798) y editada por Johann Georg Feder (1740-1821). Ambos pertenecían a la corriente conocida como *Popularphilosophie*, que en rechazo a las disquisiciones metafísicas y abstrusas propias de la filosofía de la escuela, adhería a una posición empirista de corte lockeano y privilegiaba el tratamiento de cuestiones que tuvieran un impacto directo en la vida y la felicidad de los seres humanos. La reseña se concentra específicamente en la naturaleza del idealismo trascendental kantiano y apunta a mostrar que éste no se distingue de la posición de Berkeley.

Garve y Feder caracterizan la doctrina kantiana como un "sistema de idealismo superior" (*System des höhern Idealismus*) y lo presentan como

> un idealismo que alcanza al espíritu y a la materia por igual, que transforma al mundo y a nosotros mismos en representaciones y hace que todos los objetos se originen en apariencias, en la medida en que el entendimiento los conecta en una serie de experiencia y que la razón busca necesariamente, aunque en vano, extenderlos y unirlos en un sistema total y completo del mundo.[29]

El sistema kantiano se apoya, según los autores, en un pilar fundamental: su concepción de las sensaciones como meras modi-

28 [Garve, Christian y Feder, Johan Georg (ed.)] "*Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, 1781. 856 páginas", en *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 19 de enero de 1782, 3° tomo, pp. 40-48.
29 *Ibid.*, p. 40.

ficaciones de nosotros mismos y la postulación de una ignorancia absoluta respecto de la existencia de cosas independientemente de nuestra percepción.[30] De este modo, la reseña identifica explícitamente la posición kantiana con la conocida y desacreditada tesis de Berkeley, según la cual ser equivale a ser percibido.[31]

La principal consecuencia que se sigue de esta reducción de los objetos a meras apariencias es, según los autores de la reseña, la imposibilidad de distinguir lo imaginario de lo real. Según su lectura, Kant sostiene que lo real es aquello que se adecúa a las reglas del entendimiento. Sin embargo, este criterio no es suficiente según los autores de la reseña para establecer la línea divisoria entre meras ensoñaciones y la realidad, pues señalan que las visiones y las fantasías, tanto en los que sueñan como en los que están despiertos, "pueden aparecer como apariencias exteriores en el espacio y en el tiempo, y generalmente conectadas de manera sumamente ordenada".[32] Contra esta posición, Garve y Feder sostienen la necesidad de que haya una "marca de lo real en la sensación misma"[33] como único medio para distinguir lo real de las fantasías.

La reseña concluye insinuando que la única bondad del libro es que puede servir para dar a conocer las dificultades a las que conduce la filosofía especulativa y para someter muchos asuntos a la sana contemplación de "los constructores de sistemas metafísicos", quienes, según Garve y Feder, se basan demasiado orgullosamente en su "imaginaria razón pura" (*eingebildete reine Vernunft*). Sin embargo, la *Crítica de la razón pura* falla, según ellos, por no haber logrado encontrar "el camino intermedio entre el escepticismo excesivo y el dogmatismo", aquél que conduce de vuelta a "la manera más natural de pensar",[34] es decir, aquella que debe acordar con

30 "El autor de este sistema recurre, aproximadamente, a los siguientes principios. Todo nuestro conocimiento proviene de ciertas modificaciones de nosotros mismos que denominamos sensaciones. En qué existen, qué las provoca, qué estaría a su base, es completamente desconocido para nosotros. Si hubiese una cosa efectiva en la que las representaciones inhieren, o una cosa efectiva independiente de nosotros que las produzca, no sabemos ni el más mínimo predicado ni de uno ni del otro" (*ibidem*).

31 Beiser señala que esta crítica a Kant proviene de la influencia de Thomas Reid, cuya filosofía del sentido común se encontraba muy difundida entre los representantes de la *Popularphilosophie*. Así como Reid acusa a Berkeley de confundir los objetos de la percepción con el acto de percibir, Garve insinúa que Kant cometió el mismo error (cf. Beiser, F., *The Fate of Reason*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1987, p. 173).

32 Garve y Feder, *op. cit.*, pp. 42-43.

33 *Ibid.*, p. 42.

34 *Ibid.*, p. 47.

la idea más general de la conducta correcta, con las leyes fundamentales de nuestra moral y por lo tanto, con la promoción de la felicidad. Se sigue de allí de manera evidente, sostienen los autores, "que el entendimiento debe ser empleado según sus propias leyes fundamentales, que hacen intolerable la contradicción y necesarias las bases para el asentimiento (...); de lo cual se sigue directamente que debemos aferrarnos a la sensación más fuerte y más duradera, o a la apariencia (*Schein*) más fuerte y más duradera, como a nuestra realidad exterior".[35] Según ellos, sólo el sentido común logra esto. El *razonador*, en cambio afirma que lo que llamamos objetos del mundo no son más que meras representaciones ordenadas según ciertas leyes del pensamiento, y de este modo, dicen Garve y Feder, conduce indefectiblemente, al escepticismo.

2.b. El problema de la afección y la solución spinozista: la reseña de Pistorius

Una consideración diferente del idealismo trascendental, aunque también escandalosa, se encuentra en una reseña del libro de John Schultz titulado *Comentarios sobre la Crítica de la razón pura del Profesor Kant,*[36] publicada en marzo de 1786 en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Su autor –que permanecía anónimo– era el pastor luterano Hermann Andreas Pistorius, quien se ocupó de reseñar toda la obra kantiana y formuló una serie de interesantes objeciones.[37]

Pistorius comienza elogiando a Schultz por haber logrado exponer las ideas kantianas con claridad y señala que, por ese motivo, sus *Comentarios*... brindan un servicio nada despreciable a los lectores de la *Crítica de la razón pura*, quienes en general coinciden en sus quejas sobre la oscuridad del texto. Sin embargo, señala que la exposición de Schultz no ha logrado disipar la principal dificultad

---

35 *Ibidem*.

36 [Pistorius, Hermann Andreas], "Erläuterungen über des Hernn Professor Kant *Critik der reinen Vernunft* von Johann Schultz", *Allgemeine Deutsche Bibliothek,* Nº 66, marzo de 1786, pp. 92 a 123.

37 Bernward Gesang ha publicado recientemente una compilación de las reseñas más relevantes de Pistorius acerca de la obra de Kant, con un estudio introductorio que sitúa al autor en el contexto filosófico alemán de finales del siglo XVIII y señala sus principales contribuciones en la discusión de la filosofía kantiana. Gesang sostiene que, entre aquellos que publicaron sus críticas a Kant durante la vida de éste, Pistorius es uno de los más agudos (cf. Gesang, Bernward, *Kants vergessener Rezensent: Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf frühen Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius*, Frankfurt, Meiner Verlag, 2007, p. V).

que él encuentra en la doctrina kantiana y que consiste en la imposibilidad de explicar las condiciones de la aparición misma (*Schein*).[38] Según Pistorius, el hecho de que nuestros pensamientos y nuestras representaciones sean simples fenómenos –lo cual reconoce como necesario en el sistema kantiano, ya que se dan siempre en el tiempo y éste no es más que es una forma subjetiva– conduce a una doble perplejidad:

> Es tan incierto y problemático si realmente existe un sujeto que subsiste por sí, cuya modificación (*Modification*) son nuestras representaciones y pensamientos, como es incierto y problemático si nuestras sensaciones exteriores realmente se corresponden a objetos. Por lo tanto, según este sistema, es perfectamente posible que no haya nada más que apariencias hasta el infinito (...).[39]

El idealismo trascendental kantiano implica la necesaria ignorancia acerca del estatuto ontológico del sujeto de las representaciones así como de supuestos objetos trascendentes que serían el correlato de esas representaciones. Pistorius se dedica entonces a mostrar que ambas alternativas –afirmar que todo es mera apariencia o afirmar que hay cosas en sí– conducen al absurdo, pues entran en conflicto con otras conclusiones de la doctrina kantiana.[40]

---

38 Pistorius, *op. cit.*, p. 93. Gesang indica que Pistorius toma los conceptos *Schein* y *Erscheinung* como sinónimos (cf. Gesang, *op. cit.*, p XIV).

39 Pistorius, *op. cit.*, p. 94.

40 De este modo, Pistorius habría sido el primero en señalar algunas dificultades de la teoría kantiana de la afección que, sin embargo, tal como señala Gesang, no ha sido tenida en cuenta en la literatura especializada (cf. Gesang, *op. cit.*, p. XVIII). Pistorius plantea explícitamente el problema de qué significa "*affizieren*" en los escritos kantianos, el cual remite, como es evidente, al problema de la cosa en sí. Gesang señala que esta objeción tiene gran relevancia en la discusión actual entre los especialistas, en conexión con la línea interpretativa conocida como *doctrina de los dos aspectos* (cf. *ibid.*, p. XIII). Esta posición, defendida principalmente por Allison, sostiene que los fenómenos y las cosas en sí no son dos clases diferentes de objetos y que por lo tanto, la diferencia no debe ser entendida en sentido ontológico. Al contrario, esta lectura propone que las cosas en sí son los fenómenos mismos, pero haciendo abstracción del modo en que se presentan a nuestros sentidos, es decir, desnudados de todo aquello que remite a la subjetividad (cf. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven / Londres, 1983). Esta doctrina de los dos aspectos ha recibido críticas por parte de otros especialistas y continúa siendo debatida en la actualidad. Al respecto, véase la interesante reconstrucción del debate en Schulting, Dennis, "Kant's Idealism: The Current Debate. An Introductory Essay" en Schulting, D. y Verburg, J. (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht /

El autor examina primero la posibilidad de que no haya más que apariencias. De acuerdo con lo expuesto en la Estética trascendental, Pistorius señala que según Kant todas nuestras representaciones son temporales y, por lo tanto, fenómenos o apariencias. Un fundamento no fenoménico de los fenómenos sería, por lo tanto, incognoscible. Pistorius se apoya en este aspecto fundamental del idealismo kantiano y amplía el carácter fenoménico a todo:

> Lo que según el uso común del lenguaje llamamos nuestra alma es, según este sistema, meramente un sujeto lógico, es decir, aparente (*scheinbares Subject*), no una sustancia verdadera que subsiste por sí misma, sino simplemente una serie de representaciones pasajeras que se encuentran unidas en el pensamiento mediante la autoconsciencia (igualmente, una clase de representaciones pasajeras), que son ordenadas según un encadenamiento regular mediante otras representaciones aparentes (...); y no se sabe de dónde proviene este flujo de representaciones; no se sabe para quién ni para qué fluye y no se sabe hacia dónde se escurre.[41]

Que todo sea mera apariencia, un total engaño que no remite a nada real, es según Pistorius un absurdo, pues impide explicar las condiciones de posibilidad de la apariencia misma –que es, según él, la principal dificultad que plantea el sistema kantiano. En efecto, Pistorius señala que para que haya aparecer debe haber algo que aparece, algo que no sea a su vez mera apariencia. La imposibilidad de salir del ámbito de la representación fenoménica al intentar explicar las condiciones de posibilidad de los fenómenos conduce, claramente, a un *regressum in infinitum* inaceptable.[42]

Para evitar concluir que todo es simple apariencia sin fundamento, Kant se vería obligado a admitir que hay un *mundo objetivo*, un fundamento del mundo fenoménico. Ese mundo objetivo sería la cosa subsistente por sí misma buscada para explicar la posibilidad de los fenómenos, pero no poseería ninguna de las características propias de los fenómenos: en el mundo objetivo no habría ni tiempo ni espacio, por lo tanto, no habría sucesión, ni cambio, ni multiplicidad, no tendría ni comienzo ni final.[43] Ser consciente de

Heidelberg / London / New York, Springer, 2011).

41 Pistorius, *op. cit.*, p. 94.

42 *Cf.* ibid., p. 95.

43 *Cf.* ibid., p. 96.

esta diferencia, sostiene Pistorius, la posibilidad de reconocer que toda sucesión en el tiempo y todo lo múltiple en el espacio son algo subjetivo y aparente, brinda la posibilidad de "instruir a la razón para que no traslade esto sucesivo y múltiple al mundo objetivo del entendimiento".[44] Así pues, esta distinción entre un mundo real y un mundo aparente explica por qué al buscar las causas de la naturaleza no se llega nunca al final, sino que se avanza de lo condicionado a lo incondicionado hasta el infinito.[45] Explica, además, la ilusión de considerarnos a nosotros mismos como sustancias reales. "Más bien", señala Pistorius, "hay una única sustancia, y esta es la cosa en sí, el único Noumenon, esto es, el mundo inteligible u objetivo".[46] Esta única sustancia, esta cosa en sí, es presentada como aquello que se limita a sí mismo, que es la esfera que no tiene ni comienzo ni fin, que es el único ideal de la pura razón. La conclusión a la que arriba es escandalosa:

> Por lo tanto, esta teoría de la apariencia y la verdad tiene como consecuencia que las ideas de la razón pura deben ser consideradas de modo similar a como las consideró Spinoza. Para él, como es sabido, el mundo es la única sustancia, la serie en sí misma completa, o la esfera ilimitada, que pone en el lugar de la divinidad. Contra la importante objeción, de que una sustancia pensante infinita no puede ser la reunión de incontables sustancias pensantes finitas, su panteísmo pondría a salvo la teoría del autor. Pues si según él nuestra sustancialidad es meramente lógica y aparente, si nuestro *yo* no es nada más que autoconciencia, y ésta es meramente el requisito subjetivo de la unificación de las representaciones, se trata de una modificación de otras modificaciones. ¿Qué impide entonces que todas estas representaciones sean modificaciones de una única sustancia? En efecto, si todas las representaciones determinadas temporalmente y todas las que se refieren a ellas, no son más que aparentes y subjetivas, entonces la razón encontraría todas sus exigencias satisfechas en la doctrina de Spinoza.[47]

La doctrina kantiana conduce, por lo tanto, según Pistorius a

44 Ibid., pp. 96-97.
45 *Cf.* ibid., p. 97.
46 Ibidem.
47 Ibidem.

un dilema que se plantea como irresoluble. O bien se acepta que todo es apariencia y, con ello, la imposibilidad de explicar cómo es posible que algo aparezca sin caer en un regreso al infinito, o bien se admite que hay una cosa en sí, que es el fundamento de los fenómenos pero que es radicalmente distinto de ellos y se acepta, por lo tanto, que lo único real es una sustancia eterna e infinita. Así pues, Kant se enfrenta, según este agudo crítico, a una alternativa imposible entre el nihilismo radical y el panteísmo spinoziano.

2.c. Un idealismo solipsista: la objeción de Jacobi

La objeción de F. H. Jacobi a Kant es conocida.[48] Se encuentra expuesta en el apéndice "Sobre el idealismo trascendental" incluido en su libro *David Hume sobre la creencia o sobre el realismo y el idealismo* de principios de 1787,[49] cuyo objetivo principal es clarificar su noción de creencia –sobre la cual había fundamentado su ataque contra la razón de los ilustrados en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Mendelssohn* de 1785– y hacer una defensa de su posición realista. El apéndice comienza con la siguiente afirmación:

> El idealismo trascendental o crítico, sobre el cual está construida la *Crítica de la razón pura* de Kant, no es tratado por algunos de los promotores de la filosofía kantiana, según mi opinión, con suficiente cuidado. O mejor, para decir exactamente lo que pienso: parecen tener tanto temor al reproche de idealismo en general, que prefieren dar lugar a algunos malentendidos antes que enfrentarse a este reproche, que podría desanimar.[50]

Con más claridad que ninguno de sus otros lectores, Jacobi ve

48 Los especialistas suelen atribuirle el mérito de haber sido el primero en formular una dificultad que luego adquirió el nombre de "el problema de la afección" estrechamente vinculada a la cuestión del significado de las cosas en sí en el sistema kantiano (cf. Guillermit, "Notes et commentaires" en Jacobi, F. H., *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme,* intr., trad. y notas de L. Guillermit, París, Vrin, 2000, p. 309). Sin embargo, como vimos en el apartado anterior, Pistorius ya había formulado una versión de esta objeción, aunque, como muestra Gesang, con algunas diferencias (cf. Gesang, *op. cit*., p. XIX).
49 Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, Loewe, 1787.
50 Ibid., p. 209.

en la doctrina del idealismo trascendental, la piedra fundamental de toda la *Crítica de la razón pura* y considera que el más mínimo malentendido al respecto "echa a perder toda la lección, y se hace imposible comprender qué es lo que se espera de uno".[51] Este reproche, sin embargo, va dirigido contra algunos kantianos pero no contra Kant mismo. Jacobi reconoce que "la *Crítica de la razón pura* se expresa con suficiente decisión".[52] La Estética trascendental y la crítica del cuarto paralogismo –ambos textos que se analizaron en la primera parte de este trabajo– dejan en claro esta doctrina.

Luego de reproducir, a lo largo de unas seis páginas, los pasajes de estas secciones de la *Crítica* que considera fundamentales, Jacobi concluye:

> Entonces, lo que nosotros realistas llamamos objetos efectivos (*wickliche Gegenstände*), cosas independientes de nuestras representaciones, son para el idealista trascendental sólo seres internos (*innerliche Wesen*), *que no exponen (darstellen) absolutamente nada de una cosa que quizás está allí, fuera de nosotros, o a la que las representaciones podrían hacer referencia, sino que son meras determinaciones subjetivas de la mente (Gemüt), completamente vacías de todo lo objetivo.*[53]

La diferencia entre los realistas y los idealistas trascendentales reside, pues, en que los primeros admiten la existencia de objetos trascendentes a la mente y los segundos afirman que todo es representación, que nada puede saberse acerca de un supuesto mundo extra-mental.

La objeción de Jacobi se basa en esta comprensión del idealismo trascendental kantiano, que enfatiza la necesidad de atenerse a ese límite impuesto al conocimiento. Así pues, luego de concluir con las citas directas de la *Crítica de la razón pura* que apoyan esta conclusión, Jacobi escribe:

> Espero que este breve extracto sea suficiente para probar que el filósofo kantiano abandona por completo el espíritu de su sistema, si dice de los objetos que ellos producen *impresiones* (*Eindrücke*) en los sentidos, mediante las cuales *suscitan* (*erregen*) sensaciones, y de esta manera *traen*

51 Ibid., p. 210.
52 Ibidem.
53 Ibid., pp. 216-217. El subrayado es del autor.

(*zuwegebringen*) representaciones. Ya que, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, que siempre es sólo fenómeno, no puede existir fuera de nosotros, ni ser nada más que una representación. Acerca del objeto trascendental, según esta misma doctrina, no sabemos absolutamente nada.[54]

Jacobi repone aquí fielmente la posición kantiana respecto de la imposibilidad de conocer los objetos trascendentales, en la medida en que jamás se dan en la percepción. El concepto de una cosa en sí es, según Jacobi, "a lo sumo meramente problemático"[55], ya que se funda únicamente en la forma subjetiva de nuestro pensar, en la manera particular en que está constituida nuestra sensibilidad y no puede fundarse jamás en la experiencia, conformada únicamente por apariencias que no permiten afirmar nada que se encuentre más allá del ámbito de la representación. En efecto, explica Jacobi, es el entendimiento el que añade la referencia a objetos, en la medida en que realiza la unidad sintética en la multiplicidad de la intuición. "El concepto de esa unidad es la representación del objeto = X. Pero ese X", escribe, "no es el objeto trascendental."[56] El objeto trascendental debe permanecer absolutamente desconocido para nosotros y simplemente lo aceptamos, "como una causa inteligible del fenómeno en general, con lo que meramente tenemos algo que corresponde a una sensibilidad en tanto que receptividad",[57] concluye Jacobi, siguiendo muy de cerca a Kant.

La objeción de Jacobi consiste por lo tanto en señalar que el filósofo kantiano se encuentra en una encrucijada imposible de resolver. Pues, por un lado, se acepta que éste estaría traicionando el espíritu de su filosofía –o sea, el idealismo trascendental mismo– si afirmara que hay objetos que producen impresiones en los sentidos. Pero, por otro lado, Jacobi considera que el filósofo kantiano no tiene más remedio que admitir este presupuesto para exponer su doctrina. Esto se debe a que, según Jacobi, el concepto mismo de la *sensibilidad* remite a la idea de un intermediario real y efectivo entre algo real y otro algo real, contiene como determinaciones reales y objetivas, las nociones de estar conectado y oponerse, de hacer y padecer, de causalidad y dependencia.[58] De este modo, Jacobi arriba a la conocida formulación de su reproche a Kant:

54 Ibid., p. 220.
55 Ibidem.
56 Ibid., p. 221.
57 Ibidem.
58 Ibid., p. 222.

> Debo admitir que esta dificultad me ha impedido en gran medida avanzar en el estudio de la filosofía kantiana, al punto que año tras año he debido comenzar nuevamente desde el principio con la *Crítica de la razón pura*, pues me tropezaba, cada vez, con la misma dificultad: sin ese presupuesto no podía entrar en el sistema y con ese presupuesto no podía permanecer dentro de él.[59]

El idealismo trascendental kantiano prohíbe afirmar la existencia de cosas en sí que sean el fundamento de las sensaciones subjetivas. Sin embargo, sin la cosa en sí es imposible dar cuenta del hecho de que hay sensación. La objeción apunta a poner en evidencia que el sistema kantiano se construye sobre una afirmación que su propio desarrollo vuelve imposible de aceptar. Kant necesita la afirmación de que la sensibilidad recibe pasivamente una materia que es conformada según las leyes propias de las facultades subjetivas del conocimiento, lo cual remite necesariamente a la idea un objeto trascendente que sea la causa o el fundamento de esas impresiones sensibles. Sin embargo, el principio fundamental del idealismo kantiano vuelve imposible aceptar que sean los objetos trascendentes los causantes de las impresiones.

Jacobi concluye su apéndice explicitando la disyuntiva ante la cual, según él, se encuentra el idealista trascendental: o bien se expresa acerca de las cosas en sí, afirma que son el fundamento de las percepciones sensibles y, como consecuencia, abandona su sistema por completo; o bien "tiene el coraje de afirmar el idealismo más enérgico (*den kräftisgsten Idealismus*) que jamás haya sido enseñado y pierde el temor a la acusación de egoísmo especulativo".[60] Si se desea conservar intacto el idealismo trascendental, entonces hay que aceptar que éste conduce al solipsismo.

3. El debate abierto (a modo de conclusión)

Estas tres lecturas del idealismo trascendental permiten determinar el trasfondo problemático que signa la primera recepción de la doctrina del idealismo trascendental, plasmada en la *Crítica de la razón pura*. Las objeciones planteadas –escepticismo, ateísmo, solipsismo– motivaron a Kant a repensar su sistema, a producir nuevos textos y a introducir importantes reformulaciones en la segunda edi-

59 Ibid., pp. 222-223.
60 Ibid., p. 229.

ción de esa obra. Es por ello que, a mi juicio, constituyen documentos fundamentales para comprender el momento inicial del debate acerca del idealismo como posición filosófica y, por lo tanto, el decurso de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII.

La reacción inmediata de Kant frente a la posibilidad de que su idealismo fuese interpretado como una forma de escepticismo que no logra distinguir lo real de lo ficticio fue distanciarse del idealismo. En los *Prolegómenos...*,[61] Kant ya no caracteriza a esta doctrina como aquella que sostiene que todos los objetos de nuestro conocimiento son fenómenos, sino como "la afirmación de que sólo hay seres pensantes".[62] Acerca del idealismo así entendido, que transforma a los supuestos objetos del mundo en representaciones de un yo, Kant afirma:

> Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, eso es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas; cosas a las que damos el nombre de cuerpo, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto desconocido para nosotros, pero no por ello menos real. ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario.[63]

Al querer alejarse del idealismo berkeleyano y del escepticismo al que éste conduciría, Kant se ve llevado a enfatizar que el idealismo

---

61 Si bien se discute hasta qué punto la reseña de Garve influyó en el plan de los *Prolegómenos*, Kant responde explícitamente en esa obra a sus objeciones. En el Apéndice acusa al autor de la reseña de no haber comprendido el núcleo central de su doctrina y de haber criticado los resultados de la filosofía crítica en la medida en que éstos se oponen a sus propias convicciones metafísicas. Además, aborda las críticas de Garve en los siguientes pasajes: AK IV, 288-294 ("*Erste Hauptfrage*" segunda y tercera "*Anmerkung*"); AK IV, 322 (parágrafo 39) y AK IV, 333-334 ("*Anmerkung*" a los parágrafos 46, 48 y 49).

62 AK IV, 289. Cito según la siguiente traducción al castellano: Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. y notas de M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999, p. 99.

63 Ibid., pp. 99-101. AK IV, 289.

trascendental implica la certeza acerca de la existencia de las cosas en sí y sostiene que su posición es, por lo tanto, *lo contrario* del idealismo.

Los cambios introducidos en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, especialmente la problemática sección titulada precisamente "Refutación del idealismo", ponen en evidencia la intención de matizar su posición.[64] El hecho de que toda la sección analizada en la primera parte de este trabajo haya sido suprimida, pone de manifiesto la intención por parte de Kant de evitar posibles malas lecturas de su doctrina.

También el reproche de spinozismo fue enfáticamente rechazado. Kant se ocupa de ello en su artículo de octubre de 1786, titulado "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" que apareció en la *Berlinische Monatsschrift*.[65] Con este texto Kant toma partido en la polémica del spinozismo iniciada por Jacobi y Mendelssohn algunos años antes y presenta su noción de fe racional como el modo de solucionar la controversia entre la razón dogmática de Mendelssohn y el fideísmo irracionalista de Jacobi. Pero incluye además una nota al pie, en la que Kant advierte que no comprende "cómo ciertos intelectuales han podido encontrar en la *Crítica de la razón pura* un apoyo para el spinozismo" y presenta las diferencias que existen entre su posición y la de Spinoza.[66]

Ahora bien, los esfuerzos por parte de Kant de depurar el idealismo trascendental de cualquier elemento que lo acercara al ateísmo, al escepticismo o al solipsismo no lograron poner en claro el asunto ni cancelar el debate. Al contrario, la reformulación de su posición condujo a profundizar la tensión ya planteada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* entre los fenómenos y las cosas en sí, de modo que los seguidores de Kant se dividieron entre quienes se inclinaron por afirmar la existencia de objetos trascendentales

64 En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* introduce su *Refutación del idealismo* (B 274-279), que reemplaza la refutación del idealismo empírico (A 366-380). Se dirige principalmente contra Descartes, que establece la duda acerca de la existencia de las cosas exteriores. Kant afirma que la duda se elimina si logramos probar que de las cosas externas tenemos efectivamente experiencia. Para esto hay que mostrar que nuestra experiencia interna –que Descartes no pone en duda- presupone una experiencia externa.

65 *Cf.* Philonenko, A., "Introduction", en Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, París, Vrin, 2001, pp. 36 a 38.

66 AK VIII, 143. Mi interpretación de esta nota en el contexto de la Polémica del spinozismo se encuentra en Solé, M. J., *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Ed. Brujas, 2011, pp. 308 y ss..

como elemento necesario para explicar la afección, y aquellos que vieron en la cosa en sí un elemento innecesario, incluso un resabio dogmático. Ciertamente, Fichte, Schelling y Hegel tomaron esta segunda vía y cada uno a su manera continuó su camino filosófico con la convicción de estar construyendo el auténtico idealismo, que si Kant había logrado alcanzar en el espíritu de su filosofía, ciertamente no había podido conservar en la letra.

Bibliografía

- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1983.

- ----, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992.

- Ameriks, Karl (ed). *Cambridge Companion to Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

- Beiser, Frederic, *The Fate of Reason*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1987.

- [Garve, Christian y Feder, Johan Georg (ed.)], "*Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant, 1781. 856 Seiten" en: *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 3, 1782, pp. 40-48.

- Gesang, Bernward, *Kants vergessener Rezensent: Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf frühen Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius,* Frankfurt, Meiner Verlag, 2007.

- Guillermit, L., "Introduction. Le réalisme de Jacobi" Jacobi, F. H., *David Hume et la croyance Idéalisme et réalisme*, intr., trad. y notas de L. Guillermit, París, Vrin, 2000.

Guyer, P., *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- Henrich, D., *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

- Horstmann, R.-P., "*The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism*", en Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. *Ein Gespräch*, Breslau, Loewe, 1787.

- Jacobi, F. H., *Werke,* 6 tomos, editado por Köppen, F., Jacobi, F. H. y Roth, F. V., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825.

- ----, *Werke. Gesamtausgabe,* 7 tomos, editado por K. Hammacher y W. Jaeschke, Hamburgo, Meiner/Frommann-Holzboog, 1998 y ss.

- ----, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción,

introducción y notas de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1995.

- ---, *David Hume et la croyance Idéalisme et réalisme*, intr., trad. y notas de L. Guillermit, París, Vrin, 2000.

- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss.

- ----, *Crítica de la razón pura*, trad., notas e índice P. Ribas, Madrid, Taurus, 2007.

- ----, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. y notas de M. Caimi, Madrid, Istmo, 1999.

- Philonenko, Alexis., "Introduction", en Kant, I., *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Paris, Vrin, 2001.

- [Pistorius, Hermann Andreas], "Erlauterungen über des Hernn Professor Kant *Critik der reinen Vernunft* von John Schulze", *Allgemeine Deutsche Bibliothek,* Nº 66, marzo de 1786, pp. 92 a 123.

- Sandkühlen, Hans Jörg, "Der Deutsche Idealismus –Zur Einführung" en *Idem*. (ed.) *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2005.

- Schulting, Dennis, "Kant's Idealism: The Current Debate. An Introductory Essay" en Schulting, D. y Verburg, J. (eds.), *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*, Dordrecht/ Heidelberg/London/New York, Springer, 2011.

- Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Ed. Brujas, 2011.

- Villacañas, José Luis, *La filosofía del Idealismo Alemán*, 2 tomos, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

Idealismo de la finalidad. El verdadero *bathos* de la filosofía transcendental kantiana

Silvia del Luján Di Sanza

Es significativo el empeño que pone Kant en diferenciarse del idealismo, que él mismo sitúa a partir de Descartes. Encontramos, en algunos de sus textos, referencias muy duras, particularmente cuando quiere demarcar el territorio de la filosofía transcendental con respeto al de sus antecesores. En la *Metafísica Dohna*, leemos: "El idealismo es una especie de cáncer de la metafísica, que hasta ahora se ha tenido por incurable".[1]

Las armas que esgrime la filosofía transcendental contra esa grave enfermedad son la idealidad de espacio y el tiempo y sus consecuencias, que a modo de eslabones se van enlazando entre sí: el fenómeno como representación en nosotros, el carácter inaccesible del objeto independiente de la representación (la cosa en sí), el objeto de la representación como objeto de experiencia; y el problema a resolver: la referencia de nuestras representaciones a objeto. Toda la tarea de desmontaje de la metafísica, que se lleva a cabo en la primera *Crítica*, está orientada por estos hallazgos. El idealismo transcendental es propuesto por Kant como solución frente a la ilusión transcendental, que se manifiesta en los Paralogismos, en la Antinomia de la razón en el conflicto cosmológico y en el ideal transcendental.

A la vez, es significativo también, que Kant no reniegue del término idealismo para denominar a su filosofía, a pesar de señalar reiteradas veces que no se trata de un idealismo como el de Descartes o el de Berkeley. El callejón sin salida en el que entró la filosofía a partir de Descartes ha sido el de pensar a la idea como representación de un objeto que está fuera de nosotros y entender ese "fuera de nosotros" como algo absolutamente independiente de su representación, o bien identificar representación y objeto, y comprenderla

1 En este trabajo citaremos la Edición Académica de las obras de Kant: Con la única excepción de la *Crítica de la razón pura*, se consignará la obra de Kant siguiendo la numeración de la siguiente edición: *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss. Las siglas AA refieren a esta edición, el número romano al tomo, el arábigo a la página. La cita refiere a AA, XXVIII, 2, 1, 680. En algunos casos citaremos también la traducción recomendada: Kant, I., *Metafísica Dohna*, trad. de Mario Caimi, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

como un estado de la mente. Las preguntas acerca de si las ideas que tenemos de objetos que parecen estar fuera de nosotros se corresponden con ellos y, si, además, las podemos considerar semejantes a ellos, constituyen una consecuencia que se desprende de la relación establecida entre el cogito y las ideas, que se encuentran, por cierto, formalmente en la conciencia. Ese –llamado por Kant– realismo transcendental tiene como consecuencia un idealismo empírico,[2] puesto que el objeto fuera del alcance del "yo pienso" deja abierto el camino al escepticismo: acerca de los objetos externos nunca se podrá saber algo cierto.[3] De este modo, las formas tempranas del idealismo, desde la mirada de Kant, llevan al escepticismo porque no pueden salvar la distancia entre la representación y el objeto, o bien, porque identifican plenamente una y otro al homologar la representación con los estados mentales.[4]

En la discusión con Garve, a raíz de la reseña que junto con Feder escribieran en el *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (1782) en la que califican a la filosofía de Kant como un "sistema del idealismo

2 Por el contrario, "si el idealismo transcendental niega que espacio y tiempo son entes efectivamente reales, de ningún modo pone en discusión la realidad efectiva (demostrabilidad) de las cosas en el espacio y el tiempo, tal como hace el idealismo empírico" (Georg Mohr, "Transzendentale Ästhetik" en Mohr, G. y Villascheck, M. (eds.), *Immanuel Kant. "Kritik der reinen Vernunf"*, Berlín, Akademie Verlag, 1998, p. 118).

3 No tiene lugar aquí la indagación acerca de la pertinencia de la crítica de Kant a Descartes. Muchos trabajos serios dan testimonio tanto de una posición como de la otra. En esas investigaciones es interesante el trabajo de relevamiento de las proximidades y distancias entre los dos pensadores. Un ejemplo es el diálogo entre Beatrice Longuenesse y Jean-Marie Beysade, en Daniel Garber, D. y Longuenesse, B. (eds.), *Kant and the Early Moderns,* Princeton, Princeton University Press, 2008.

4 Con respecto a Berkeley es notable que Kant asume la interpretación corriente de la época, podríamos decir la posición de Hylas en los *Diálogos entre Hylas y Filonús*, en particular con respecto a la comprensión de la afirmación "ser es percibir o ser percibido". La disolución del concepto de materia en Berkeley es, para Kant, motivo suficiente para interpretar la percepción como un estado sin más de la mente, y, por ello, no se está ante una posición estrictamente filosófica, sino ante una quimera. De todas formas a Kant no le ha interesado hacer una interpretación atenta de Berkeley, sino sólo proponerlo como oponente de lo que no debe ser pensado en su propia filosofía. Su propia concepción de la idealidad del espacio y el tiempo y, a consecuencia de ella, el objeto como fenómeno le ha valido a Kant, en ciertas lecturas contemporáneas, el mote de berkeleyano inconsecuente. Allison da cuenta de esta discusión dada por la filosofía analítica en la que se inscribe pero justamente se diferencia de la interpretación de Strawson y en particular de Colin Turbayne, a cuya obra se refiere en una nota al pié: "Strawson no va tan lejos, y simplemente considera que Kant, como idealista transcendental, está más cerca de Berkeley que lo que él mismo reconoce" (Allison, H., *El idealismo trascendental de Kant: una explicación y defensa,* Barcelona, Anthropos, 1992, p. 32).

superior",[5] Kant responde que su filosofía se sitúa en el "*bathos* fértil de la experiencia".[6] El enojo de Kant con Garve es bien instructivo: el idealismo transcendental no tiene su hábitat en las alturas, e inmediatamente indica el camino: no se trata de un ascenso a las altas cumbres sino, más bien, de un descenso a la profundidad. ¿Cuál es esa profundidad, ese abismo fundacional del idealismo transcendental y herencia del idealismo posterior a Kant?

1. El idealismo y el descenso al "bathos"

En la filosofía de Kant el abismo está encerrado en el concepto de "transcendental", con el que le brinda determinación a su idealismo. Kant redobla la apuesta y a las formas tempranas del idealismo les responde con más idealismo, aunque distinto, producto de una transformación del *cogito* cartesiano y de una nueva concepción de la representación y del objeto de la representación. Este idealismo "tiene por finalidad, solamente, el comprender la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de objetos de la experiencia, el cual es un problema que hasta ahora no ha sido resuelto y aún ni siquiera planteado".[7] Es necesario indagar, penetrar la trama, descender: examen de la razón, para alcanzar aquello que precede *a priori* a la experiencia como su condición. Allí radica el "*bathos*" fértil. Sin embargo, a medida que la filosofía de Kant ahonde el descenso experimentará el desfondamiento de ese abismo y su verdadera e inasible profundidad. Sin abandonar el territorio de la experiencia la razón es reclamada por su propia tensión interna, que la lleva a poner ante sí, la dinámica que la constituye: ella misma como entendimiento y razón, a saber, una facultad, dos legalidades y la exigencia de pensar el tránsito (*Übergang*), de una hacia la otra.

El concepto de naturaleza ha quedado bien afirmado en la legalidad del entendimiento y el concepto de libertad, por su parte, ha situado su hegemonía en otro territorio: el de la razón práctica. Esta división territorial debió hacerse de tal manera que no resultaran

5 Kant, I., *Prolegómenos*... AA, IV, 374, nota al pie.

6 Kant responde a esa interpretación al final de los *Prolegómenos*... bajo el título: *Ejemplo de un juicio sobre la Crítica que precede a la investigación,* y añade en la segunda edición de la *Crítica de la razón Pura* (1787) el texto de la *Refutación al idealismo* (B 274 - B 279). En él se propone aclarar la diferencia entre el idealismo trascendental y otras dos formas de idealismo: el problemático de Descartes y el dogmático de Berkeley, tal como él denomina en la primera *Crítica* a estas filosofías.

7 Kant, I., *Prolegómenos*... AA, IV, 375.

amenazadas las legítimas posesiones acreditadas, ni fuese tampoco amenazada por ellas. Naturaleza y libertad: un enlace con ribetes imposibles pero inclaudicable en el intento. La investigación de la razón, de esa unidad orgánica multifacética, que es teórica y práctica, ha mostrado que ella encierra en sí dos formas de causalidad: la causalidad natural y la teleología práctica, en procura de su articulación mediante una tercera facultad mediadora: la "*Urteilskraft*".[8] Vértigo del descenso, el asunto, la cosa misma del pensar, se va tornando más densa. La tercera *Crítica* surgirá de ese fondo desfondante, que sólo puede expresarse en contraposiciones: determinación y reflexión; leyes transcendentales y leyes particulares de la experiencia; universalidad objetiva y universalidad subjetiva; causalidad eficiente y causalidad final; mecánica y teleología. Contraposiciones que son sostenidas por una tercera facultad articuladora de esos dos dominios de legislación heterogéneos: naturaleza y libertad. La facultad de juzgar puede hacerlo porque es una facultad sin objeto y, por eso mismo, concierne sólo al sujeto. De ahí que su función sea la de mediar (*vermitteln*).

El idealismo de la finalidad es un exponente de ese descenso de la filosofía que ya no se contenta con haber profundizado en la razón hasta alcanzar las condiciones del conocimiento empírico y la realidad del conocimiento práctico de sus ideas, sino que continúa ahondando en ella, en su propia necesidad: la de dar y darse fines. Sin embargo, "fin" no es un concepto constitutivo de la experiencia, o sea que no se puede afirmar en el objeto, pero tampoco se puede prescindir de él, incluso a la hora de dar cuenta de algunos objetos de experiencia, ni de la experiencia misma en lo que ella tiene de contingente. ¿De qué tipo es esta necesidad de la razón? ¿Necesidad objetiva o necesidad meramente subjetiva?

En la segunda *Crítica*, la teleología queda fundada en el carácter práctico de la razón pura. Sin embargo aún no se avista cómo se enlazan mecanismo y teleología práctica, dicho de otro modo, cómo fines que no son naturales pueden ser posibles sin contravenir las leyes transcendentales de la experiencia. Hace falta, para terminar la tarea crítica, construir el tránsito que haga visible la unidad sistemática de la razón y, con ella, la de la filosofía.

La tercera *Crítica* se propone trazar el camino que conduzca a

8 Me referiré a la traducción del término *Urteilskraft* como facultad de juzgar, a pesar de acordar con las razones que conducen a traducirlo por discernimiento. Expongo esas razones en mi libro: Di Sanza, Silvia, *Arte y Naturaleza. El concepto de técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Kant*, Buenos Aires, Editorial Signos, 2010, capítulo 1 "El discernimiento reflexionante", pp. 47 a 101.

una representación de la naturaleza como sistema de fines sin perturbar el mecanismo de la misma, o sea sin introducir una teleología subrepticia y, a la vez, mostrar un concepto de naturaleza de una índole tal, en el que sea posible la realización efectiva de los fines de la libertad. En el cumplimiento de esta tarea, el primer paso es el idealismo de la finalidad estética, que explícitamente se desarrolla como problema en el §52, y es el resultado de todo el camino recorrido en la Crítica de la facultad de juzgar estética, y, finalmente, el idealismo de la finalidad objetiva, cuya culminación se sitúa en los §§75 a 78. En estos parágrafos, el idealismo de la finalidad alcanzará el punto nodal de la discusión, en cuanto se propone como resolución de la Antinomia de la facultad de juzgar reflexionante teleológica, en la que se aborda el problema de la coexistencia de la causalidad mecánica y la causalidad por fines, donde la cuestión será determinar qué tipo de causalidad es esta última y en qué reside su necesidad.

2. La idea de finalidad: el verdadero "*bathos*" del idealismo

Si buscamos comprender la idea de fin que Kant desarrolla en la Teleología debemos hacer un paso atrás y recurrir al tercer momento del juicio reflexionante estético. La idea de fin es definida en el §10 como la causalidad de una representación: "Allí donde se piensa, no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o su existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin".[9] Fin significa la causalidad de un concepto, del concepto de un objeto. Que un concepto sea puesto bajo la idea de fin de la razón significa que, en él se anticipa la organización estructural del objeto o su configuración interna, como la causa productora: "La representación del efecto es aquí el motivo de determinación de su causa y precede a esta última".[10] "Fin" tiene una doble aplicación: es concepto absuelto de la función de determinación del objeto (concepto sin concepto) y es concepto heurístico que indica cómo se debe proceder para conocer el objeto, porque se lo propone como guía para la explicación de la existencia del mismo. De este modo: "La causalidad de un concepto, en consideración de su objeto es la finalidad (*forma finalis*)".[11] La finalidad es la causalidad de un concepto pensado bajo la idea de fin de la razón y

9 Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*. AA,V, 220.
10 *Ibidem.*
11 *Ibidem.*

propuesto como regla que rige la configuración de un objeto sin que se determine de qué regla se trata (Finalidad formal estética), o bien, como concepto de un objeto que actúa como regla de la organización interna para el conocimiento de aquél (Teleología). La primera, la finalidad formal, es la conciencia estética de la causalidad de una representación, esto es, en un sentimiento, el de placer y displacer. La representación no se relaciona con el objeto para determinarlo sino con el estado del sujeto; y la finalidad objetiva es la causalidad de un concepto según el cual se hace explicable la peculiar disposición y enlace de las partes del objeto. Destacaremos tres aspectos de la causalidad final: (1) Es la causalidad de una idea, (2) es inherente a la noción de sistema y (3) es una necesidad de la razón.

2.a. La causalidad final es la causalidad de una idea.

En la Crítica de la facultad de juzgar teleológica, Kant denomina a la causalidad final causalidad ideal. La idea de un "fin de la naturaleza", constituye la exposición del concepto de finalidad objetiva. En ella la representación del efecto es, a la vez, la causa de la cosa así efectuada. Esto significa que la serie temporal en la secuencia descendente propia de la causalidad eficiente, altera su secuencia en el punto en que el efecto es representado también como causa y, a la vez, se mantiene como efecto. La causalidad final complejiza el orden temporal de la causalidad eficiente en la medida en que lo absorbe en la idea; no lo elimina, sino que lo mantiene. De este modo, hace posible, en la idea, la identidad del efecto con la causa y la de la causa con el efecto. En la causalidad ideal, el tiempo en la serie causal va hacia abajo pero también hacia arriba, porque ese progreso –el de la causalidad eficiente– es a la vez un regreso (a la idea que precede como fin). La representación de la serie, propia de la causalidad eficiente, parece aquí tocar un límite. La figura de una serie no representa exactamente a la causalidad ideal y esto queda expresado al señalarse el carácter condicional de dicha representación, porque si a la causalidad final se la considera como una serie, entonces debe estar abierta en dos sentidos: "puede ser también pensado un enlace causal (según un concepto de razón de fines), que, si se lo considera como serie, llevaría consigo dependencia hacia arriba y hacia abajo en la cosa que es designada como efecto, sin embargo hacia arriba recibe el nombre de causa de aquella cosa de la que es el efecto".[12]

12 *Ibid.*, AA, V, 372.

2.b. La causalidad final es inherente a la noción de sistema.

Kant señaló en la *Crítica de la razón pura* que un sistema exige una idea que determine *a priori* el enlace de las partes y de su diversificación. Esa idea es "el concepto racional de la forma de un todo",[13] que en tanto fin rige la organización de ese conjunto, el que, por ello, resulta ser un todo articulado y no un mero agregado de partes por acumulación. En la tercera *Crítica* especifica el concepto de fin como capacidad productiva de la idea y, desde allí, lo piensa como responsable del carácter configurador del sistema, puesto que en la idea de un todo están contenidos las partes y su principio de división, de modo tal que la especificación de ellas conforma a ese todo. No se trata simplemente de una relación lineal de causa y efecto, donde las partes se desprenden de la idea que contiene el principio de su división, sino de una relación entre el fundamento y su consecuencia. Esta relación implica un proceso más complejo, pues lo anterior, el fundamento, precede al todo pero, a la vez, este último sólo llega a ser efectivamente por medio del despliegue de las partes y de su especificación, en cuanto consecuencia puesta por el fundamento. Sin la configuración formal del todo en la idea no hay un todo, pero no lo hay tampoco sin el despliegue de las partes que lo plasman. Por eso es importante considerar que "no se puede hacer ninguna división fundada sin hacer a la vez al todo mismo y sin exponerlo antes completamente en todas su partes".[14] Este aspecto de la causalidad final, como fundamento de la producción del sistema, indica un procedimiento que encuentra en la idea el principio configurador de las partes y, en las partes, la realización efectiva de la idea.

En un sistema, el todo y las partes están concebidos orgánicamente. Los modelos son la producción artística: la belleza de la naturaleza y de la obra de arte y el ser organizado o "fin de la naturaleza". Cristalizaciones y seres organizados muestran la estructura de un sistema. En la teleología, Kant explicita, tomando como modelo el organismo, la dinámica interna todo-partes. El todo es causa y efecto de sí mismo; causa como idea que precede el desarrollo a modo de fin, y efecto, porque ese proceso sólo será efectivo a través de la relación y el despliegue de las partes. Que las partes de un ser organizado no sean meros instrumentos sino órganos indica que no sólo hay entre ellas relación de condicionamiento sino de produc-

13 Kant, I., *Crítica de la razón pura*. A832/B860.
14 Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, "Primera introducción" AA, XX, 248.

ción recíproca.[15] Cada parte es un todo dentro del todo en relación de generación recíproca con las otras partes. Esta argumentación es la base sobre la que se asentará la relación entre mecánica y teleología, porque las partes se producen mutuamente según causalidad eficiente pero ordenadas en función de un fin, que es la idea del todo al cual configuran mediante esas relaciones. De aquí que, entonces, "el enlace de las causas eficientes podría ser juzgado, a la vez, como efecto de las causas finales".[16]

2.c. La causalidad final como causalidad ideal es una necesidad de la razón.

Kant estableció el modelo de la causalidad final en la hipótesis de un entendimiento intuitivo, dada la capacidad representativa no-intuitiva del entendimiento humano. El problema es dónde radicar una causalidad final, porque si se la propone como necesidad basada en el objeto, la teleología constituye una desmesura para la constitución finita del entendimiento, puesto que el concepto de fin sobrepasa las posibilidades de la experiencia. Sin embargo, toda vez que algún objeto muestra el carácter de sistema hay que suponer una causa racional como base de su organización, ya sea formal u objetiva. Tanto en los productos bellos de la naturaleza y del arte como en los seres organizados se trata siempre de una causalidad racional que aleja la posibilidad de pensar el azar como causa de su producción. Este carácter racional de la finalidad se ejemplifica en la Estética en la madera tallada (§43) que se encontrara en un pantano, de la que nadie diría que es producto del azar sino de una causalidad racional. Esta causalidad racional en la teleología recibe el nombre de causalidad por fines o ideal, y con ella se revela el rasgo domi-

15 En un producto de la naturaleza las partes se relacionan entre sí de modo tal que son el efecto y, a la vez, la causa de ese todo; este, por su parte, es causa de ellas y las precede. En un producto de la naturaleza las partes mantienen una relación recíproca en la que cada una de ellas depende de las otras, pero a la vez cada una produce a la otra al producirse a sí misma; o dicho de otro modo, no puede producirse a sí misma sin ser a la vez productora de las demás. Esta es la diferencia entre órgano (*Organ*) e instrumento (*Werkzeug*). Por eso son posibles los procesos de autorregulación y regeneración, notas propias de un producto pensado como "fin de la naturaleza". Christian Wohlers en su obra *Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, trabaja la diferencia entre los conceptos de mundo y naturaleza en la obra de Kant, desde la naturaleza como unidad del entendimiento hasta la exposición, en la teleología, del mundo como sistema de la naturaleza.

16 Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar.* AA, V, 373.

nante: el concepto pensado según la idea de fin de la razón como causalidad propia de esta.

La transformación crítica que hace Kant de la Teleología desplaza a la causalidad por fines de su inherencia en la naturaleza como un propósito intencionado de la misma, tal como la concebía la metafísica dogmática, y la radica en una necesidad de la razón humana. Así, la causalidad final no infringe los límites de la ciencia e impide dirigir la investigación hacia el origen de esta causalidad, pues eso pondría el problema en los términos de la metafísica tradicional, que lleva el enlace de las causa finales hasta la afirmación de la existencia de un ser supremo. Dado que la Antinomia de la facultad de juzgar teleológica (entre mecanismo y teleología) se basa en la índole mediadora de la facultad de juzgar, su solución se debate entre la necesidad de admitir una teleología y, a la vez, la necesidad que surge del marco ya establecido por el concepto de experiencia frente al peligro de una dialéctica natural que conduzca, mediante un enlace de fines pensado en el objeto, a afirmar la existencia de un ser originario más allá de la naturaleza.[17]

La finitud propia de nuestra facultad de conocimiento hace imposible saber si la necesidad de juzgar según una doble causalidad, eficiente y final, no constituye, en la capacidad productiva de la naturaleza, una única forma de causalidad. Dicho de otra manera, la duplicidad de principios tiene raíz en la finitud del entendimiento y tanto los productos bellos como la existencia de seres pensados como "fin de la naturaleza" la revelan. La unidad de ambos principios, que en su dualidad señalan una cesura en la razón humana y, con ella, su finitud, será buscada en la idea de un entendimiento arquetípico,[18] en

17 En esta dirección va la pregunta que formula Kant: *"¿cómo puedo contar entre los productos de la naturaleza cosas que son dadas con seguridad como productos del arte divino, ya que la incapacidad de la naturaleza para producirlas según sus leyes hizo necesario precisamente apelar a una causa distinta de ella?"* (Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, AA, V, 397)

18 El carácter crítico que adopta esta hipótesis en la filosofía trascendental consiste en la representación de un orden necesario de la naturaleza considerada como un todo; idea de la que no tenemos una intuición que haga posible la aceptación de su realidad efectiva. Este "otro entendimiento" es considerado en la idea como causa productiva de un orden de la naturaleza, inaccesible a la determinación del entendimiento humano. Se trata de una causa racional pero no al modo de una armonía preestablecida, que hubiese sido diseñada y puesta en la naturaleza por una inteligencia suprema, sino de un principio crítico que el discernimiento acepta como idea de un entendimiento supremo en tanto causa del mundo (*Weltursache*) y, tal como afirma Düsing, *"fundamento suprasensible de las formas organizadas conforme a fin y de la necesaria unidad sistemática de la naturaleza en general, en todo lo particular que nosotros sólo podemos representarnos como finalidad de la naturaleza"* (Düsing, K.,

la que se disuelven las contraposiciones entre lo sensible y lo inteligible, entre el fenómeno y el noúmeno. A este desenlace conduce la solución de la Antinomia. La teleología[19] resulta ser así una necesidad de la razón y no una causalidad inherente a la naturaleza (como sí lo es, la causalidad mecánica derivada del entendimiento) y constituye, gracias a la actividad mediadora de la facultad de juzgar reflexionante, la respuesta articuladora entre razón y entendimiento. Kant no renuncia a los resultados de la primera *Crítica* sino que, añade a ellos la función de la reflexión de la facultad de juzgar, y de este modo puede "ampliar los conocimientos sobre la naturaleza según otro principio, a saber, el de las causas finales, sin dañar, sin embargo, al del mecanismo de la causalidad".[20] La belleza es una señal y los seres organizados constituyen un testimonio que la naturaleza nos brinda acerca de la posibilidad de pensar fines en ella.[21]

Por eso puede afirmar Kant que, si bien para nuestro entendimiento humano finito la causalidad eficiente y final no se identifican, sino que sólo la primera es constitutiva de objeto y la segunda es reflexionante, sin embargo para otro entendimiento, que no es el nuestro (hipótesis transcendental de un entendimiento intuitivo) podrían ser una y la misma. Dicho de otra manera, en el sustrato

---

Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Kantstudien, Bonn, Bouvier, 1986, pp. 68-9). Así la admisión de un entendimiento intuitivo como hipótesis heurística se mantiene dentro del terreno demarcado por la filosofía crítica.

19 En la idea de "fin de la naturaleza", el mecanismo de la misma es puesto bajo la unidad de la idea, no sólo en los productos organizados de la naturaleza sino que, en cuanto concepto-base del modo de juzgar teleológico, se aplica a todos los productos de la naturaleza, sean o no seres organizados, y a ella misma considerada como un todo. Esto significa que también la belleza de la naturaleza (*Naturschönheit*), aunque constituye la exposición de la finalidad estética en cuanto formal y subjetiva, es incorporada a la teleología.

20 Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar,* AA, V, 379. Se trata aquí de la insistencia del problema planteado en la tercera antinomia y solución en la *Crítica de la razón pura*, ahora fundamentado no en un ente de la naturaleza en el que coexisten ambas causalidades sino en los principios propios de la facultad de juzgar reflexionante. Es la reflexión transcendental la que puede distinguir entre representaciones objetivas, cuyo enlace está fundado en el objeto, y representaciones cuyo enlace se funda en una necesidad subjetiva, propia de la razón, para el conocimiento del objeto.

21 En la nota al §38, Kant se había preguntado acerca de la posibilidad de una representación de la naturaleza como totalidad de los objetos del gusto; en aquel momento señaló que esa pregunta debía ser respondida desde una teleología. Si es posible pensar a la naturaleza como sistema de fines, esto significa que todos sus productos, tanto los que pertenecen únicamente al mecanismo de la naturaleza como también los seres organizados y aun los considerados bellos, constituyen una unidad teleológica. El texto de la tercera *Crítica* progresa desde una unidad formal en la estética, a la unidad objetiva en la teleología.

suprasensible de la naturaleza podría estar unificado lo que para nuestras facultades debe considerarse como dos formas diferentes de la causalidad.

Ese sustrato suprasensible, abismo de la razón en nosotros y fuera de nosotros. Precedencia y sobrepasamiento: ¿En qué medida lo que precede transcendentalmente como condición de posibilidad de la experiencia no porta también el exceso que provoca la posibilidad del sobrepasamiento? Navegar en las aguas de la razón, siguiendo la imagen del final de la Analítica de la primera *Crítica*, aún sin soltar el hilo conductor de la experiencia, es siempre turbulento. Esa turbulencia proviene de la propia necesidad de la razón dada su índole sistemática que exige pensar la mediación (*Vermitlung*), esto es, la articulación interna de entendimiento y razón.[22] El descenso sigue precipitando al pensar.

La tercera *Crítica* se edifica sobre la necesidad de mediar esa diferencia constitutiva de la razón humana que es señal de su finitud. Por eso afirma Kant, y bajo esta afirmación hay que poner la idea de naturaleza y la de una facultad de juzgar reflexionante, que:

> tiene que haber un fundamento de la unidad de lo suprasensible, que se halla en la base de la naturaleza y lo suprasensible que contiene el concepto de libertad prácticamente, aun cuando ni teórica ni prácticamente se alcance un conocimiento del concepto de ese fundamento y, que por lo tanto, no posee ningún dominio propio, pero que a pesar de todo hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno, hacia el modo de pensar según los principios del otro.[23]

La tercera *Crítica* está abocada a la búsqueda de este fundamento común a la razón teórica y práctica, a la naturaleza y a la libertad.

22 Por cierto Kant no habla de mediación en el sentido en que lo hará el idealismo especulativo de Hegel, sino de articulación o enlace por medio de un término común al entendimiento y a la razón, a saber la facultad de juzgar. Este término medio es, a la vez, punto de inflexión que provoca el retorno de la fuerza de reflexión hacia el sujeto. Desde allí se plantea el "*Übergang*" como articulación de dominios de legislación heterogéneos: el de la naturaleza y el de la libertad que la facultad de juzgar hace posible mediante la idea de un entendimiento intuitivo. Con la tercera *Crítica* queda planteado el problema acerca de la diferencia entre articulación y mediación, entre juicio reflexionante y proposición especulativa, entre idealismo trascendental e idealismo especulativo, que debatirá la filosofía del idealismo posterior a Kant.

23 Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, AA,V, 176.

Tal fundamento es necesario, porque la libertad tiene que hacerse efectiva en el mundo de los fenómenos, en la naturaleza; y la naturaleza tiene que tener una disposición que permita la realización de estos fines.[24] El concepto de mediación debe ser entendido, en este contexto, como tránsito (*Übergang*). Podemos decir entonces que la causalidad final se origina en la finitud de la razón, que genera a través de la facultad de juzgar su propia mediación. Dicha mediación es tarea y es abismo. En este "*bathos*" seguirá ahondando la filosofía posterior a Kant, con Kant y más allá de Kant.

---

24 Es decir tiene que ser idónea para que puedan ser encontrados fines en ella, o para conformar con fines. Para esto la función regulativa de la razón tiene que transformarse en instancia de mediación. *Tránsito significa sólo la articulación u organización del sistema y no un lugar en el mismo"*. §79 Apéndice Metodología de la Facultad de Juzgar teleológica.

Bibliografía

- Allison, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una explicación y defensa,* Barcelona, Anthropos, 1992.

- Di Sanza, Silvia, *Arte y Naturaleza. El concepto de técnica de la naturaleza en la Kritik der Urteilskraft de Kant*, Buenos Aires, Editorial Signos, 2010.

- Düsing, Klaus, "*Die Teleologie in Kants Weltbegriff", en Kantstudien*, Bouvier, Bonn, 1986.

- Garber, Daniel y Longuenesse, Béatrice (eds.), *Kant and the Early Moderns,* Princeton, Princeton University Press, 2008.

- Kant, I., *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss. [AA]

- ---, *Metafísica-Dohna*, trad. de Mario Caimi, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.

Mohr, G. y Villascheck, M. (eds.), *Immanuel Kant. "Kritik der reinen Vernunf*", Berlín, Akademie Verlag, 1998.

- Wohlers, Christian, *Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.

Sistema e idealismo
Kant frente a Jacobi y Fichte

Natalia Lerussi

Introducción

Si por "sistema" (o "ciencia sistemática") se entiende un todo que "puede deducirse de un principio", tal y como algunas veces el mismo Kant y luego Fichte lo definen, respectivamente en la *Crítica de la razón pura* (CRP, 1781/1787)1 y *Sobre el concepto de una Doctrina de la ciencia* (1794),2 es posible afirmar que la filosofía del primero nunca alcanzó la forma sistemática, incluso desde su propio punto de vista. Si bien Kant habla de ciertos ámbitos de conceptos u objetos que pueden "deducirse" y/o exponerse "sistemáticamente", por ejemplo, el "sistema de todos los principios del entendimiento puro", "el sistema de la libertad", etc., en su obra nunca extrae o pretende extraer o, al menos, exponer su filosofía, tanto teórica y práctica, a partir de un único principio originario. En la *Crítica de la Razón Práctica* (CRPr) Kant da por supuesto que el "sistema" entre la filosofía teórica y práctica no ha sido alcanzado aún, por el con-

1 Con la única excepción de la *Crítica de la razón pura* (CRP), se citan los textos de Kant siguiendo la siguiente edición: *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss. Se consigna mediante la abreviatura AA, la numeración romana indica el tomo y la arábiga la página. La CRP se cita, según el modo habitual: CRP A (edición 1781) y/o B (edición 1787), el número (romano o arábigo) se corresponde con la página. Esta definición de "ciencia sistemática" se encuentra en CRP: "Aquello que llamamos ciencia [sistemática] [tiene que surgir] arquitectónicamente, en virtud del parentesco y de la *deducción a partir de un único fin supremo e interno*, que hace posible primeramente al todo". CRP A833/B861. *Cf.*, además: CRP, A XX; AA, V, 91.

2 Se citan los textos de Fichte siguiendo la edición: *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ed. R. Lauth y H. Jacob, Frommann Holzboog, Stuttgart, 1962ss. Se consigna como es habitual mediante las siglas GA, seguidas de un número romano, que corresponden a la serie, y dos números arábigos que corresponden, respectivamente, al tomo y página. Así: "Una ciencia tiene forma sistemática; [es decir] toda las proposiciones en ella están trabadas a una única proposición fundamental y se unifican en ella para un todo". GA, I, 2, 112. Dicha proposición debe ser, en sí misma y por sí misma, "cierta" y toda proposición debe poder derivarse de ella. *Cf.* GA, I, 2, 112-126.

trario, presenta la esperanza de que "algún día será posible llegar a comprender la unidad de la facultad completa de la razón pura (tanto de la teórica como de la práctica) y que se podrá derivar todo de un solo principio". Se trata de un problema que es "inevitable" para la razón humana "que no encuentra satisfacción cumplida sino en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos".[3]

El diagnóstico de la falta de sistematicidad de la filosofía de Kant junto con la crítica, vinculada con el primero, a la distinción entre fenómeno y cosa en sí fue, precisamente, el puntapié para el nacimiento de un nuevo tipo de idealismo en Alemania, el "idealismo alemán" que entendió que la resolución del problema del "sistema" era uno de las tareas centrales y pendientes de la filosofía. La sistematización de la filosofía kantiana suponía para sus receptores inmediatos, como veremos sumariamente en el trabajo tomando los casos de Jacobi y Fichte, la exigencia de abandonar la "cosa en sí" y la defensa, en los términos del primero del "idealismo más fuerte que se haya profesado".[4]

Ahora bien, si nos enfocamos en la fuente kantiana y atendemos tanto a lo que Kant dice acerca del concepto de "sistema", así como también a aquello que él hace cuando trata el problema, podemos advertir que el concepto en cuestión no es unívoco. Refiere así a una multiplicidad de sentidos de cuyas consideraciones resulta un diagnóstico algo diferente al arriba expuesto. Kant dedica una sección especial de la "Doctrina trascendental del método" de la CRP, la "Arquitectónica de la razón pura" a reflexionar sobre el significado y la relevancia teórica de la cuestión del "sistema", aunque al menos hasta 1790, entiende que la sistematización de su propia filosofía es subsidiaria al problema de la fundamentación crítica, que presenta como propedéutica de aquélla.[5] En la Introducción a la CRP Kant

---

3 AA, V, 91. *Cf.* además: CRP, A329/ B385; AA, V, 7; AA, VIII, 182-3.

4 Los textos de F. H. Jacobi se citan según la siguiente edición: Jacobi, F. H., *Werke*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2004, 2, 1, 109. Se consignan mediante las siglas JWA seguidas de tres números arábigos, el primero correspondiente a la serie, el segundo al tomo, el tercero, a la página. En la Bibliografía se indica la traducción que hemos utilizado.

5 Afirma: "Pero como esto es pedir mucho [el desarrollo del sistema], y todavía no se ha establecido si acaso, en general, es posible semejante ensanchamiento de nuestro conocimiento […] entonces podemos considerar a una ciencia del mero enjuiciamiento de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la *propedéutica* del sistema de la razón pura. Una [ciencia] tal no se debería llamar *doctrina*, sino solamente *crítica* de la razón pura". CRP, A11/B25. Además, *cf.* CRP, BXXII-XXIII donde afirma que la CRP es una "tratado de método, no un sistema de la ciencia misma…" En vista de estas citas, entre otras, algunos intérpretes sostienen que la cuestión del sistema no era un problema relevante para Kant o, al menos, no era tan importante como la cuestión crítica. Así, por ejemplo, Höffe señala que para Kant

no duda de la factibilidad futura del desarrollo de sistema,[6] y esto, porque en este contexto por "sistema" entiende la exposición exhaustiva (por venir) de todos los principios *a priori* de la razón pura, originarios y derivados y no, la deducción de todos ellos a partir de un único principio.[7]

En la "Arquitectónica de la razón pura" Kant señala que sistema "es la unidad de múltiples conocimientos bajo una idea"[8] y añade a la concepción lógica (o formal) del sistema un punto central, pues el sistema contiene no sólo "la forma de aquel todo que es congruente con él", sino también "el fin".[9] Si por "forma" se puede entender ciertas "condiciones formales" que deben cumplir los conocimientos para ser sistemáticos, esto es, o bien la condición máxima de deducir todo desde un principio, o bien la condición intermedia de deducir exhaustivamente todos los principios *a priori* de los originarios (concepción desarrollada en los Prólogos y en la Introducción a CRP según vimos arriba) o bien, finalmente, la condición mínima de cumplir con el requisito de mera compatibilidad en el interior de los conocimientos considerados (que es, en realidad, una condición necesaria, aunque no suficiente de un sistema),[10] por "fin" se atiende al interés de la razón, irreductible a la forma (en todos sus sentidos). Así, en la Arquitectónica, el problema del sistema no alude solamente a lo que hemos

"no es más fundamental el problema del sistema que el problema de la crítica, como [sí] lo es para los idealistas alemanes" aunque añade que, para el primero, es un problema "más integral" que para éstos. Höffe, O., "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft (A832/B860 – A856/B884)" en Mohr, Georg y Willaschek, M. (ed.), *Kant Immanuel. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1998, p. 626. Dieter Henrich afirma, directamente, que "Kant no estaba muy interesado en la estructura sistemática de la filosofía crítica". Henrich, D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism,* Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 119.

6 "Alguna vez podrá exponerse, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía de la razón pura [...] Pues que esto es posible, e incluso, que un sistema tal no puede ser de gran extensión, de modo que se puede esperar acabarlo por completo, [es algo que] se puede ya de antemano evaluar, considerando que aquí el objeto no es la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aun éste, a su vez, sólo en lo que respecta a su conocimiento *a priori*; objetos cuyas riquezas no pueden permanecer ocultas, puesto que no precisamos ir a buscarlas afuera...". CRP, A11-13/ B25-26. Sobre la confianza de Kant en que la metafísica alcance la forma de un sistema y en que lo hará pronto, *cf.* además: CRP, AXX; A14/B28. Cabe señalar además que dentro del "sistema completo de la razón pura" o bien de la "filosofía trascendental" Kant no incluye aquí a la filosofía práctica. CRP, A15/ B28-9; A845/ B873.

7 CRP, A XX/ B XXIV, BXXXVI. *Cf.* la definición de "sistema": CRP A11/B25.

8 CRP, A832/B860.

9 *Ibidem*.

10 *Cf.* AA, V, 120.

llamado sus "condiciones formales", sino también al carácter apetitivo de la razón, orientado a fines y, más aún, a la determinación del "fin principal"[11] a partir del cual puedan organizarse los restantes.[12]

En este marco, en el presente trabajo quisiéramos subrayar dos aspectos de esta discusión. En primer lugar, mostrar que la solución kantiana al problema del sistema no podía resolverse, como se lo exigían sus críticos, a través de la afirmación de un "idealismo" que desechara la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Esto es así porque dicha distinción es necesaria para afrontar la tarea de la filosofía según Kant: el punto de partida de la razón son sus intereses, intereses que son heterogéneos y se encuentran contrapuestos, el interés por el conocimiento (de la naturaleza) y el interés por la libertad, intereses cuya satisfacción es así el quehacer de la filosofía. Ahora bien, la distinción entre fenómeno y cosa en sí no sólo no implica caer en una contradicción (punto que Kant desarrolla en la exposición de la resolución de la tercera antinomia de la CRP y que nosotros no reconstruiremos aquí), sino que además gracias a esa distinción es posible resolver una contradicción efectiva, es decir, aquella que se produciría en el interior del concepto de libertad o incluso –añadimos nosotros– en el concepto de naturaleza, si dicha distinción fuera dejada de lado. Así, la inscripción de fines en el concepto de "sistema" vuelve necesaria la distinción, impugnada por los críticos de Kant, de fenómeno y cosa en sí. En segundo lugar, mostraremos cuál es el impacto sobre el concepto de "sistema", la solución que Kant ofrece en las Introducciones a la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ) a esta cuestión.[13] El sistema o conocimiento

---

11 CRP, A833/ B861.

12 Este punto ha sido desarrollado en el artículo, compilado en la presente edición, "Repensar el sistema en el idealismo trascendental kantiano" de Manuel Tangorra (pp. 57-72). Además, *cf.* Höffe, O., "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft", *op. cit.*; Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

13 Kant escribió dos Introducciones a la CFJ, esto es, además de la "Introducción definitiva", una extensa primera introducción a la obra que se refiere habitualmente como "Primera Introducción". Kant señaló a su editor que desechaba esta introducción a causa de su larga extensión (*cf.* AA, XI, 143). Dicho manuscrito fue enviado por Kant en 1792 a su amigo Jacob S. Beck quien en 1797 lo publicó en forma mutilada. En este formato fue publicado el texto varias veces durante el siglo XIX. Recién en 1914 el manuscrito fue publicado íntegramente por Otto Bueck en el quinto tomo de los *Immanuel Kants Werke* editado por Ernst Cassirer. *Cf.* Cassirer, H. W., *A commentary on Kant's Critique of Judgement*, New York, Metheuen Library Reprints, 1970 [1938], p. 97. Aunque el argumento expreso de Kant para desechar este texto como Introducción a la CFJ no fue su contenido sino su extensión, H. Cassirer señala que "no h[a] sido capaz de descubrir ninguna diferencia importante entre las dos introducciones" (*ibídem*), el cuidadoso estudio filológico de ambos textos condujo a Tonelli a afirmar que la Introducción definitiva "más que acortar"

sistemático no implica en esta obra la derivación de toda su filosofía a partir de un único principio (condición formal máxima) ni tampoco la derivación a partir de varios principios originarios (condición formal intermedia), por el contrario, se define por un "enlace" entre las partes de la filosofía y entre sus objetos correspondientes, naturaleza y la libertad. Dicho enlace es posibilitado gracias a la facultad de juzgar que comunica los fines superiores de la razón práctica a nuestra concepción de la naturaleza. Se trata así de una solución, tal vez, precaria a la cuestión pues las partes de la filosofía y sus objetos no logran cerrarse sobre sí mismos formando una totalidad, más bien logran la unidad a partir de un "sistema de transportación" o de "comunicación" de elementos que permanecen separados y en conflicto.[14] Es una unidad que está proyectada por una actividad que nunca la alcanza. Con todo, es, quizás, aquella única unidad que nos es asequible.

1. Cosa en sí o sistema: las críticas de Jacobi y Fichte

Diferentes reconstrucciones del itinerario intelectual que condujo al nacimiento del "idealismo alemán" entienden que fue la disputa en torno al "sistema", específicamente, la discusión en torno a la "falta de carácter sistemático" de la filosofía kantiana aquello que dio inicio a esta corriente filosófica.[15] Según estas lecturas, la exigencia de llevar la filosofía kantiana a la forma de un sistema conduciría a abrazar un tipo de idealismo que, a diferencia del "idealismo trascendental" defendido por Kant, niega (toda función a) la cosa en sí.[16]

---

el contenido de la Primera, "la reemplaza"; Tonelli, G., "La formazioni del testo della Kritik der Urteilskraft" en *Revue International de Philosophie*, 8, 1954, pp. 423-448, p. 444. Para la presente exposición y por diferentes motivos hemos preferido utilizar el recorrido propuesto en la "Introducción definitiva" a la obra.

14 Sobre el significado de esta manera de abordar el sistema en la tercera Crítica, vinculado con el concepto de "idealismo trascendental" kantiano, *cf.* el artículo de Silvia Luján di Sanza, publicado también en esta edición "Idealismo de la finalidad. El verdadero *bathos* de la filosofía transcendental kantiana" (pp. 25-37).

15 Henrich, Dieter, *op. cit.*, p. 125ss.; Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Anton Hain, 1991; López Dominguez, Virigina, *Fichte. 200 años después*, Ed. Complutense, Madrid, 1996.

16 En la CRP Kant define el "idealismo trascendental" como la doctrina según la cual "todo lo que es intuido en el espacio o en el tiempo, y, por lo tanto, todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, meras representaciones, que tales como son representaciones, como entes extensos, o como series de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nosotros pensamientos, existencia fundada". CRP, A491/B518ss. Así, el "idealismo trascendental" defendido por

Esta crítica se encuentra presente ya en la denuncia central de Friedrich H. Jacobi en el Apéndice sobre "Idealismo trascendental" a su *David Hume o sobre la creencia* a la filosofía de Kant, específicamente, a la doctrina del idealismo trascendental defendido en la *Crítica de la razón pura* (en su primera edición, pues no había salido la segunda cuando Jacobi escribe este texto). La "verdaderamente inconfesable contradicción consigo mismo" de la que se lo acusa a Kant en este texto consiste en asumir y negar, al mismo tiempo, la cosa en sí.[17] La doctrina acerca del conocimiento de los objetos como representaciones empíricas exige suponer una cosa externa que nos afecta, pero, a la vez, aquélla (doctrina) niega que dicha cosa externa tenga realidad alguna; así, vuelve inexplicable la afección misma. Desde el punto de vista de Jacobi, si la filosofía de Kant pretende atender a la sistematicidad en los términos mínimos de la consistencia interna, debe defender un idealismo radical, el "idealismo más fuerte que se haya profesado",[18] y abandonar consecuentemente el concepto de cosa en sí.

En una famosa reseña de comienzos de 1794 al libro de Gott-

Kant exige para su elucidación la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas, se compromete con la afirmación según la cual los fenómenos no son cosas en sí mismas, es decir, realidades últimas desde un punto de viste metafísico, seres que existen independientemente de nosotros (que es la posición que denomina "realista trascendental"); son, por el contrario, y en la medida en que son intuidos en el espacio y en el tiempo, meras representaciones, seres dependientes de nuestra sensibilidad. Los intérpretes siguen discutiendo cuál es el significado de que aquella doctrina implique la distinción entre fenómeno y cosa en sí, si es meramente semántica o conceptual, si es epistémica o si debe entenderse como una distinción ontológica. Algunos debates y algunas soluciones en torno a esto se encuentran en: Willaschek, Marcus, "Phaenomena/ Noumena und die Anphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/B294-A292/ B349)" en Mohr. G. y Willaschek, M., *op. cit.*, pp. 325-352; Allison, Henry, *Kant´s Trascendental Idealism*, New Haven-London, Yale University Press, 2004 [1983], pp. 50-73. Sobre el "idealismo trascendental", tal como es expuesto en la primera edición de la CRP junto a una exposición de las primeras críticas que encontró esta posición entre los contemporáneos de Kant, *cf.* el trabajo de María Jimena Solé "El idealismo trascendental kantiano y sus primeros críticos", compilado en este libro (pp. 2-24).

17 "Tengo que reconocer que este escrúpulo no me ha detenido poco en el estudio de la filosofía kantiana, de tal modo que muchos años sucesivos tuve que empezar la *Crítica de la razón pura* nuevamente desde el principio, porque sin cesar me desconcertaba el que sin aquel supuesto [de la cosa en sí] no podía entrar en el sistema, y con aquel presupuesto no podía permanecer en él". JWA, 2, 1, 109.

18 "El idealista trascendental pues tiene que tener el valor de sostener el idealismo más fuerte que haya sido profesado y no amedrentarse ante el reproche de egoísmo especulativo, porque es imposible que pueda afirmarse su sistema si quiere rechazar también este último reproche". JWA, 2, 1, 112. Una defensa a la posición de Kant al ataque de Jacobi se encuentra en: Allison, Henry, *Kant´s Trascendental Idealism*, *op. cit.*, pp. 65ss.

lob Ernst Schulze *Aenesidemo* (1792) libro en el que Schulze criticaba el tipo de sistematicidad a la que pretendía llevar Karl L. Reinhold la filosofía kantiana, Fichte aprovechaba para sentar su propia posición respecto al punto en disputa. En 1789 Reinhold había emprendido la tarea de sistematizar la filosofía de Kant en el texto *Ensayo sobre una nueva teoría de la facultad de representación humana*[19] que continua luego en sus *Contribuciones para la corrección de los malentendidos de los filósofos hasta el presente (Tomo I: Sobre el fundamento de la filosofía elemental)*.[20] En el texto el autor exponía la posibilidad de unificar los elementos heterogéneos de la filosofía kantiana, sensibilidad, entendimiento y razón partir de la consideración de un hecho fundamental que expresaría la estructura de toda conciencia, la representación.[21]

En la reseña aludida, Fichte retoma el proyecto de sistematización de la filosofía kantiana,[22] aunque rechaza la solución reinholdtiana.[23] Según Fichte, Reinhold tiene el gran mérito de haber advertido que la filosofía de Kant debía ser retrotraída a un único principio fundamental,[24] aunque entiende que Reinhold no comprende correctamente cuál es ese principio. Para Fichte dicho principio no puede expresar, como sí lo hace en la propuesta de Reinhold, un hecho, por ejemplo, un hecho de la conciencia incluso cuando

---

19 Reinhold, Karl L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena y Praga, Widtmann y Mauke, 1789.

20 Reinhold, Karl L., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Jena, Mauke, 1790.

21 Kant conoce el texto antes de su publicación durante la escritura de la parte final de su tercer *Crítica*. En carta a Reinhold del 26 de mayo de 1789 Kant se refiere a su *Teoría de la facultad de representación* como un "bello escrito" que aún no ha logrado terminar, pero cuya publicación coincidiría con la publicación de la *Crítica de la facultad de juzgar* en feria de Michaelis de ese año (Kant finalmente publicó su texto un año después, en las Pascuas de 1790). Recordemos que por diversos motivos entre los cuales la estrategia de sistematización de Reinhold de la filosofía kantiana pudo haber ejercido una influencia decisiva, Kant redefine en el curso de 1789 el proyecto de la tercera crítica, amplía la temática desde una *Crítica del gusto* hacia una *Crítica de la facultad de juzgar* e incluye vías de solución a la cuestión del "sistema" en las dos Introducciones a la obra escritas, precisamente, durante esos largos meses. Véase: Tonelli, G., *op. cit.*

22 En el presente artículo presentamos la cuestión del "sistema" según Fichte muy sumariamente y de manera esquemática. En realidad, el "sistema" según este autor tampoco es un concepto unívoco; así F. Neuhouser, por ejemplo, encuentra múltiples sentidos implicados en el uso del término por parte del joven Fichte. *Cf.* Neuhouser, F., *Fichte's Theory of Subjectivity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 12ss.

23 Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel, op. cit.,* pp. 125ss.

24 *Cf.* GA, I, 2, 62.

se trata del hecho que expresa la estructura de toda conciencia, sino una acción-hecho (*Thathandlung*), un principio originario que fundamenta *a priori* toda conciencia.[25] Ese principio debe contener, antes de su distinción, los elementos heterogéneos de la subjetividad como auto-consciencia y la objetividad y coincidiría con el principio incondicionado del Yo=Yo, principio mediante el cual el Yo se pone a sí mismo absolutamente.[26] Corolario fundamental del esfuerzo fichteano por llevar a sistema la filosofía de Kant, consecuencia que también, aunque por motivos diversos, se seguía de la lectura crítica de Jacobi, es el rechazo de (toda función asignada al) concepto de cosa en sí.[27] En la medida en que la cosa en sí, de una cosa que tiene existencia y cualidades independientes de nuestras representaciones "es una fantasía, un sueño, un no-pensamiento…",[28] se exige a la filosofía kantiana abandonar ese concepto.

Pero, en atención al problema del sistema, ¿estaba verdaderamente obligado Kant a abandonar la cosa en sí y defender el "idealismo más fuerte que se haya profesado"?

2. Sistema y facultad de juzgar según Kant

2.a. Fenómeno y cosa en sí y los intereses de la razón

En la Introducción definitiva a la CFJ, Kant repasa sumariamente algunas tesis centrales de su filosofía. Allí Kant sostiene que

---

25 "Por lo menos el reseñador cree haberse convencido de que el principio de conciencia es un principio que se funda en otro, desde el cual puede ser rigurosamente demostrado a priori e independientemente de toda experiencia. El primer presupuesto incorrecto que ocasionó su establecimiento como principio fundamental de toda la filosofía fue que se debía partir de un hecho. Evidentemente hemos de tener un principio fundamental real y no meramente formal, pero tal principio no tiene por qué expresar precisamente un hecho, puede expresar también una acción [*Thathandlung*], si se permite arriesgar una afirmación que no puede ser explicada ni demostrada en este lugar". GA, I, 2, 46.

26 "Yo soy sencillamente porque soy… el Yo es lo que es, y porque es para el Yo. Más allá de este principio no puede ir nuestro conocimiento". GA, I, 2, 57.

27 "Él mismo [Kant] ha autorizado en cierta medida esta idea con la distinción frecuentemente repetida entre las cosas como nos aparecen y las cosas como son en sí mismas, distinción que, sin embargo, debería valer sólo provisionalmente y para el vulgo". Pues, "de ningún modo es innato a la naturaleza humana, sino que más bien le es francamente imposible, pensar una cosa independientemente de cualquier facultad de representación". GA, I, 2, 60. Aunque rechaza la cosa en sí, Fichte introduce otro concepto, cercano al primero, de "no-Yo", que a diferencia de aquél "recibe todas sus determinaciones *a priori* de su ser sólo por su relación a un Yo". GA, I, 2, 62.

28 GA, I, 2, 57.

se pueden diferenciar dos principios *a priori* irreductibles de la razón en tanto referidos a objetos "el de los conceptos de la naturaleza y el del concepto de la libertad, pues por medio de ambos es legislativa *a priori*".[29] Se trata de dos legislaciones que representan objetos separados por un "abismo inabarcable", lo sensible o fenoménico, por un lado y la cosa en sí o lo suprasensible, por otro.[30]

En el dominio de la naturaleza se encuentran los conceptos y principios a los que debe ajustarse la naturaleza a fin de que el conocimiento sea posible, dicho dominio legisla así sobre los objetos en tanto se presentan a nuestra intuición y nada nos informa sobre cómo ha de ser la naturaleza independientemente del modo como la conocemos. El domino de la libertad, por otro lado, en tanto legislación *a priori*, determina el principio al que debe ajustarse una voluntad libre. El objeto del concepto de *voluntad libre* no nos es dado en la experiencia, por el contrario, es la idea de un agente que actúa independientemente de los principios de la experiencia y en conformidad a una ley racional (moral). La idea de una voluntad libre apunta, consiguientemente, a un más allá de la experiencia, es decir, a la cosa en sí. El dominio de la libertad determina a una voluntad como cosa en sí desde un punto de vista práctico, determinando la condición a la que *debemos* ajustar nuestras máximas de acción para que ésta sea racional (moral). Kant señala en este contexto que la posibilidad de pensar "al menos sin contradicción la coexistencia de ambas legislaciones (…) fue demostrada por la *Crítica de la razón pura*, al aniquilar las objeciones en su contra a través del descubrimiento de la ilusión dialéctica".[31] La resolución de la contradicción (aparente) entre la ley de causalidad según las leyes de la naturaleza, principio de conocimiento de las cosas en la intuición, y la causalidad como libertad, principio de determinación de una voluntad libre, es desarrollada, de hecho, en la representación del tercer conflicto de la antinomia de la razón.[32] Así, a través de la resolución de la tercera antinomia se satisface lo que hemos llamado la "condición formal mínima" de la sistematicidad, la mera compatibilidad de los elementos incluidos en la filosofía kantiana, naturaleza y libertad, o fenómeno y cosa en sí.

Más aún, cabe ahora hacer notar que, precisamente, es la distinción entre estos dos dominios y, consecuentemente, la distinción, impugnada por sus contemporáneos, entre fenómeno y cosa en sí aquello que permitía resolver la cuestión de la libertad, esto es, ofre-

29 AA, V, 174.
30 Véase además: AA, V, 195.
31 AA, V, 175.
32 *Cf.* CRP, A444/ B472ss.

cer un concepto no contradictorio de "voluntad libre". En el Prólogo a la segunda edición de la CRP Kant afirma:

> supongamos que no se hubiese hecho la distinción que nuestra crítica torna necesaria, entre las cosas, como objetos de la experiencia, y las mismas cosas, como cosas en sí mismas; entonces el principio de causalidad, y por lo tanto, el mecanismo de la naturaleza en la determinación de ellas, debería tener validez integral para todas las cosas en general (…) Por consiguiente, yo no podría decir del mismo ente, por ejemplo, del alma humana que su voluntad es libre, y que sin embargo, está sometida, a la vez, a la necesidad de la naturaleza, es decir, que no es libre, sin caer en una manifiesta contradicción; pues en ambas proposiciones he tomado el alma en precisamente la misma significación, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma).[33]

Desde el punto de vista aquí defendido, las acciones libres, los productos del "alma humana", requieren ser ubicadas en dos series causales diferentes. Si la libertad debe ser resguardada los conceptos de fenómeno y cosa en sí deben ser conservados como dimensiones diferentes del pensamiento acerca de la manera como las cosas son, esto es, como determinadas por una causa natural (fenómeno) y como efectos de una causalidad libre (cosa en sí), capaz por sí sola de comenzar una serie de cosas. Esto significa que la distinción entre fenómeno y cosa en sí no sólo no nos implica caer en una contradicción (tal y como mencionamos arriba), sino que además gracias a la misma, es posible solucionar la contradicción interna en la que caería el concepto de una "voluntad libre" si solo aceptáramos el principio causal que rige el fenómeno o la naturaleza. Es posible incluso invertir la cuestión y decir que gracias a la distinción entre fenómeno y cosa en sí es posible también evitar la contradicción en la que caería el concepto de "naturaleza" si se afirmara la libertad de la voluntad, por la cual ciertos fenómenos de la naturaleza –los productos de la libertad– deberían ser parte y, al mismo tiempo, no ser parte de la naturaleza. Tal y como Kant entendía el problema, no sólo es falso que la distinción entre fenómeno y cosa en sí implica asumir una contradicción, sino que, por el contrario, es precisamente gracias a esa distinción que la razón no cae en contradicción consigo misma, pudiendo resolver coherentemente los problemas fundamentales que se le presentan.[34]

33 CRP, B XXVII. *Cf.* también el pasaje: CRP, B XX.
34 *Cf.* CRP, B XXXIV, XXXVIII.

La razón no es un conjunto de principios formales, abstractos y generales, vacío de contenidos, deseos y sentimientos, por el contrario, es una fuerza que tiene que resolver problemas y dilemas propios, que tiene que satisfacer intereses contrapuestos y organizar fines heterogéneos, es así una fuerza activa y apetitiva. El "campo de batallas interminable" que define a la razón es el escenario en el cual se plantea el problema del sistema, aunque no meramente como punto de partida que permitiera a la razón representar otra obra, sino como un problema que, al mismo tiempo, la interpela como algo que le es propio, su unidad.[35]

Desde el punto de vista del filósofo, a toda facultad del ánimo "se le puede atribuir un interés, es decir, un principio que contiene la condición única bajo la cual es promovido el ejercicio de esa facultad".[36] Hay así un interés de su uso especulativo, "el conocimiento del objeto hasta los principios *a priori* más elevados" y un interés del uso práctico "en la determinación de la voluntad en relación con el fin último y completo".[37] Según vimos, en atención a la ámbitos a los que apuntan estos intereses, naturaleza y libertad, surge la necesidad de admitir la distinción entre fenómeno y cosa en sí que vuelve consistentes internamente cada uno de estos ámbitos. Así el sistema debe incluir, y no rehusar, aquella distinción. Por "sistema" no puede entenderse una reducción que descuide alguno de estos dos fines,

---

35 La razón "que no encuentra satisfacción cumplida sino en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos" (AA, V, 91). El aspecto orgánico, apetitivo, incluso conflictivo de la razón es enfatizado, por ejemplo, por Volker Gerhardt cuando señala que "ya el título de la *Crítica de la razón pura* supone que la razón hace algo que conocemos sólo de los seres vivos, esto es, referirse a sí misma"; "no se hace justicia a ella [la razón] cuando se la califica como «fría», «sin vida», «superficial»", pues "todo en ella es en movimiento", "dicho brevemente, la razón es un «campo […] de batallas interminables»". Gerhardt, Volker, *Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart, Reclam, 2002, pp. 139, 123, además pp. 309-319. Los corchetes son añadido nuestro. Véase además: Dörflinger, Bernd, *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 2000; Müller-Sievers, Helmut, *Self-Generation: Biology, Philosophy and Literature around 1800*, Stanford, Stanford University Press, 1997. Por nuestra parte hemos trabajado y conversado con esta interesante y prometedora línea de investigación en: Lerussi, Natalia, "Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico. Reflexiones en torno a la expresión *epigénesis de la razón pura* en *Kritik der reinen Vernunft* B §27" en Caimi, Mario (ed.), *Estudios kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 113-136.

36 AA, V, 120. Aquí nos hemos apartado de la traducción de Granja Castro que utilizamos para la traducción de la CRPr.

37 *Ibídem*. Véase además: CRP A787ss/ B325ss; A804ss/ B832ss; A832ss./ B860ss; A847/ B 875; A851/B 879.

pues ninguno puede ni debe ceder,[38] por el contrario, debe consistir en una unidad en donde ambos intereses puedan ser satisfechos.

2.b. La facultad de juzgar como medio de enlace entre las dos partes de la filosofía

Ahora bien, la conciliación entre ambas legislaciones a través de la distinción entre fenómeno y cosa en sí no resuelve todo el problema. En la CRPr Kant afirma:

> Lo que se requiere para la posibilidad de un uso de la razón en general, *i.e.*, que los principios y las afirmaciones de ésta no se contradigan entre sí, no forma parte de su interés, sino que es la condición para tener una razón en general; solamente la extensión, y no la mera armonía consigo misma, contará como su interés.[39]

Los intereses de la razón buscan satisfacerse en una extensión o mejor, en la mayor extensión posible y están en "oposición"[40] mutua, ambos buscan poner bajo su ejido aquello que está en competencia, esto es, las acciones humanas. Así, la armonía entre los ámbitos a los que ambos apuntan a través de la mentada distinción entre fenómeno y cosa en sí deja sin resolver una pregunta importante, pues: ¿qué interés debe primar sobre el otro? Tal y como Kant comienza a elaborar la cuestión en la CRPr (sección: "Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa"), aunque desarrolla con mayor detalle en las dos Introducciones a la CFJ, este es el problema sistemático fundamental y la respuesta a la contienda interminable entre aquellos intereses será a partir del "primado del interés práctico sobre el teórico".[41]

Uno de los objetivos de la CFJ, además de poner al descubierto un principio para la facultad de juzgar (reflexionante), es dar con una solución al problema del sistema o, en los términos con los que este problema es referido en esta obra, del enlace entre las dos partes de la filosofía, filosofía teórica y filosofía práctica y sus objetos, naturaleza y libertad.[42] De hecho, Kant presenta en la Introducción

38 AA, V, 120.
39 AA, V, 120.
40 *Ibídem.*
41 Así el título de la sección de la CRPr: AA, V, 119-121. Además: CRP, A801/ B82; A840/ B868.
42 Allison afirma que la solución de la tercera antinomia entre naturaleza y libertad en CRP se plantea "en el orden trascendental". En la CFJ el problema se plantearía en un nivel "empírico-antropológico", esto es, desde el "punto de vista

definitiva a la CFJ a la (crítica de la) facultad de juzgar "como un medio de enlace entre las dos partes de la filosofía en un todo".[43]

Aunque ninguna de las legislaciones teórica y práctica puede determinar o tener un influjo sobre la otra,[44] el suelo en donde se ejercen ambas legislaciones es, sin embargo, la experiencia.[45] Así, aun cuando ambas legislaciones son independientes, "se restringen incesantemente en sus efectos en el mundo de los sentidos".[46] El dominio de la libertad se representa a su objeto, la voluntad, como cosa en sí misma pero los efectos de ésta, esto es, las acciones de un agente libre, aparecen en el mundo de los sentidos, objeto del dominio de la naturaleza. De allí que surja inevitablemente el problema de pensar cómo es posible la realización de la libertad en la experiencia. En los términos de Kant:

> Por mucho que se consolide un abismo inabarcable entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de modo tal que no sea posible ningún tránsito desde el primero hacia el segundo (…) éste, sin embargo, debe tener sobre aquél un influjo, a saber, debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por sus leyes.[47]

Queda establecido que se debe mostrar la posibilidad del tránsito entre naturaleza y libertad, en el sentido de mostrar cómo es posible la realización de los fines de la libertad en el suelo de la experiencia. Pues bien, Kant afirma hacia el final de la Introducción definitiva que el principio de la facultad de juzgar, la conformidad a fin, es aquél que soluciona el problema. Expresamente afirma:

---

práctico" del agente actuante en el mundo de los sentidos. Por eso, hacia el final de la Introducción definitiva Kant (*cf*. AA, V, 196) habría señalado que se ocupa del problema del tránsito en conexión directa con el "sujeto como ser sensible, o sea, como hombre". Allison, H. E., *Kant' s Theory of Taste. A reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 201/204.

43 AA, V, 176.

44 "El concepto de la libertad no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; nada, igualmente, el concepto de la naturaleza en vista de las leyes prácticas de la libertad, a tal punto que no es posible tender un puente de un dominio al otro" AA, V, 195.

45 "(…) el suelo sobre el cual se erige su dominio y es ejercida su legislación es siempre únicamente el compendio (*Inbegriff*) de los objetos de toda experiencia posible, en tanto que ellos no sean tomados más que como meros fenómenos". AA, V, 174.

46 AA, V, 175.

47 AA, V, 176.

> (…) la facultad de juzgar, suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad, que hace posible el tránsito de la legislación teórica pura a la práctica pura, de la conformidad a ley según la primera, al fin final según la segunda, en el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza; pues por este medio es conocida la posibilidad de ese fin final, que es el único que puede llegar a ser efectivo en la naturaleza y con el acuerdo de sus leyes.[48]

A través del principio de la conformidad a fin que regula la actividad de la facultad de juzgar reflexionante es posible definir un "modo de pensar" (*Denkungsart*) la naturaleza, específicamente, la naturaleza del "sujeto como ser sensible, esto es, como hombre", en la cual sea posible hacer efectivos los fines de la libertad o, como Kant aquí lo denomina, el "fin final".[49] Se trata de desarrollar, a través de la facultad de juzgar, un "modo de pensar" la naturaleza humana distinto al modo como conocemos dicha naturaleza, a través de la idea de su substrato suprasensible.[50]

Cuál sea el significado de estas afirmaciones sigue siendo un tema abierto, las fuentes no son muy conclusivas y han suscitados enormes debates. Hemos defendido en otro lugar que en la Introducción definitiva, Kant propone dos modelos diferentes para pensar el modo general como la facultad de juzgar establece el enlace entre teoría y práctica.[51] Así, hacia el final del apartado II el filósofo presenta lo que, según nuestra hipótesis, es el primer modelo para pensar el tránsito entre naturaleza y libertad.[52] Kant defiende aquí

---

48 AA, V, 196.

49 AA, V, 196.

50 En la solución de este problema el concepto de lo *suprasensible* tiene un papel fundamental. Hay un pasaje al final de la Introducción definitiva donde se deja constancia de la importancia de este concepto en la resolución del problema del tránsito en cuestión. *Cf.* AA, V, 196; además: AA, V, 175.

51 Lerussi, Natalia, "Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant" en *Veritas*, 32, marzo 2015, pp. 79-94. Según nuestros registros, entre la crítica contemporánea, el primer texto dedicado al problema específico del tránsito entre las "dos partes de la filosofía" según Kant es la tesis doctoral de Max Horkheimer defendida en 1925. En dicha obra el autor señala, sin embargo, que la facultad de juzgar no soluciona el problema del "abismo" entre las dos partes de la filosofía puesto que "los reinos de la razón teórica y práctica" se reducen, en su interpretación, a lo teórico. *Cf.* Horkheimer, M., *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1925, p. 64.

52 *Cf.* AA, V, 176.

que el enlace entre naturaleza y libertad sería posible gracias al pensamiento de un fundamento de unidad superior entre lo suprasensible subyacente a la naturaleza y lo suprasensible en tanto determinado por la libertad. Pero en el apartado IX Kant parece ofrecernos otro modelo para pensar el enlace entre la teoría y la práctica.[53] La realización de la libertad en el suelo de la experiencia parece aquí más directa. Kant señala que lo suprasensible por libertad en el sujeto puede o, incluso, debe (pues está "contenido en el concepto de una causalidad por medio de la libertad")[54] determinar lo sensible en el sujeto. La causalidad por libertad contiene el "fundamento para determinar la causalidad de las cosas naturales".[55] En sentido general, esto significa que la legislación de la libertad contendría el fundamento de la legislación de la naturaleza, esto es, el fundamento de la causalidad según la ley natural. Ya no se trataría de reunir bajo el pensamiento de un único principio dos legislaciones independientes. Lo que Kant parece sugerir aquí es que una de estas legislaciones, la legislación práctica, se encuentra en el fundamento de la legislación teórica. Sería entonces pensable la realización de los fines de la libertad en el suelo de la experiencia porque en el fundamento de la legislación natural, en el fundamento de los conceptos *a priori* mediante los cuales conocemos los objetos en la intuición, subyacería la ley práctica. De esta manera, Kant parece presentarnos en el apartado IX de la Introducción definitiva un modelo alternativo al modo como se realizaría el tránsito entre naturaleza y libertad según el apartado II de este mismo texto. Nuestra lectura, que encuentra entonces dos maneras diferentes de pensar la cuestión del enlace entre naturaleza y libertad en esta obra, se suma a otra discusión más amplia entre quienes afirman que la facultad de juzgar en la medida en que es gusto permite el tránsito en cuestión[56] y quienes afirman que es más bien la facultad de juzgar teleológica en su aplicación a la historia humana aquélla que establece puentes entre la teoría y la práctica.[57]

53 *Cf.* AA, V, 196.
54 *Ibídem*.
55 *Ibídem*.
56 Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, München, Johannes Berchmans Verlag, 1975, p. 234; Rohlf, M., "The Transition from Nature to Freedom in Kant´s Third Critique" en *Kantstudien,* 99 (3), 2008, pp. 338-360, p. 344.
57 Esta línea de lectura ha sido defendida por varios intérpretes: Yovel, Y., *op. cit.*, p. 31; Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1968, pp. 103, 105, p. 216; Bartuschat, W., *Zum systemischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, p. 245; Ander-

Ahora, en cualquier caso, que Kant entendiera que en esta obra y a través de la facultad de juzgar es posible dar con una solución a la cuestión del enlace entre la filosofía teórica y práctica exige que repensemos la manera como Kant entiende el problema del "sistema" en la obra de 1790. Aunque la mera compatibilidad entre los elementos (condición formal mínima), si bien es necesaria, nunca es suficiente para la constitución de un sistema, la derivación o deducción de los mismos a partir de un único principio parece ser una condición muy pretenciosa e, incluso, indeseable. Lo que en la Introducción llamamos la condición formal intermedia, por otro lado, no permite solucionar el problema porque atiende a la derivación de elementos a partir de principios originarios múltiples y, por lo tanto, por definición, no permite dar con una solución al problema de la unidad de los principios originarios. Por otro lado, más allá de la cuestión de la "forma", sabemos que el sistema debe atender a los fines e intereses de la razón como asunto intrínseco.

La "unidad de múltiples conocimientos bajo una idea", que implica además de la forma, la puesta en juego de los "fines" funciona como un horizonte en el marco del cual la facultad de juzgar establece puentes entre laderas de tierras absolutamente heterogéneos. Los puentes tienen una función principal, trasladar o transportar los "intereses" superiores, los intereses prácticos de la razón, al continente de la naturaleza (prácticamente) indiferente. La facultad de juzgar permite así, a través del ejercicio de esta actividad de mediación o comunicación, que pensemos la naturaleza como si estuviera determinada por los fines de la razón práctica. Esta es la unidad que, aunque frágil, nos es accesible.

---

son-Gold, Sh., *Teleology and Radical Evil: An Interpretation of the Concept of Species Character in Kant' s philosophy of History*, Michigan, University Microfilms International, 1981, p. 3; Wood, A., *Kants Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 309; Allison, H. E., *Kant' s Theory of Taste, op. cit.*, pp. 208/218. Allison defiende que el tránsito es efectuado tanto por la facultad de juzgar estética como por la facultad de juzgar teleológica (nos remite aquí al parágrafo §83 de KU). Más específicamente, defiende la tesis de la complementación o colaboración mutua entre ambos tipos de enjuiciamientos en la efectuación del tránsito en cuestión. *Cf. Ibid.*, pp. 209-218. La perspectiva de H. Allison nos parece la más probable.

Bibliografía

- Allison, H. E., *Kant's Theory of Taste. A reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

- *Kant´s Trascendental Idealism*, New Haven-London, Yale University Press, 2004 [1983].

- Bartuschat, W., *Zum systemischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.

- Cassirer, H. W., *A commentary on Kant's Critique of Judgement*, New York, Metheuen Library Reprints, 1970 [1938].

- Di Sanza, Silvia Luján, "Idealismo de la finalidad. El verdadero bathos de la filosofía transcendental kantiana" en Lerussi, Natalia y Solé, María Jimena (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF, 2016, pp. 25-37.

- Dörflinger, Bernd, *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 2000.

- Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1968.

- Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

- Höffe, O., "Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft (A832/B860 – A856/B884)" en Mohr, Georg y Willaschek, M. (ed.), *Kant Immanuel. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1998.

- Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Anton Hain, 1991

- Horkheimer, M., *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1925.

- Fichte, Johann Gottlieb, *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Ed. R. Lauth y H. Jacob, Frommann Holzboog, Stuttgart, 1962ss.

- ---, *Reseña de «Enesidemo» («Gaceta literario general», Jena, 11-12 de febrero de 1794)*, trad., introducción y notas de Virginia López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Hiperion, 1982.

- ---, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, trad. Bernabé Navarro B., Mexico DF, Centro de estudios filosóficos. UNAM, 1963.

- Gerhardt, Volker, *Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart, Reclam, 2002.

- Jacobi, F. H., *Werke*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2004.

- ---, *David Hume, acerca de la creencia o Idealismo y realismo*, un diálogo, trad. Hugo Renato Ochoa en Revista Observaciones Filosóficas, 2006.

- Kant, I., *Kants gesammelte Werke*, Berlín, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1902ss.

- ---, *Critica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Caracas, Monteávila, 1991.

- ---, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

- ---, *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, Buenos Aires, Colihue, 2013.

- Lerussi, Natalia, "Los dos modelos de enlace entre la teoría y la práctica según la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant" en Veritas, 32, marzo 2015, pp. 79-94.

- ---, "Acerca de la analogía de la razón con lo orgánico. Reflexiones en torno a la expresión epigénesis de la razón pura en *Kritik der reinen Vernunft* B §27" en Caimi, Mario (ed.), *Estudios kantianos*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 113-136.

- López Dominguez, Virigina, *Fichte. 200 años después*, Ed. Complutense, Madrid, 1996.

- McLaughlin, P., *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn, Bouvier Verlag, 1989.

- Mertens, H., *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, München, Johannes Berchmans Verlag, 1975.

- Müller-Sievers, Helmut, *Self-Generation: Biology, Philosophy and Literature around 1800*, Stanford University Press, USA, 1997.

- Rohlf, M., "The Transition from Nature to Freedom in Kant´s Third Critique" en *Kantstudien*, 99 (3), 2008, pp. 338-360.

-Solé, María Jimena, "El idealismo trascendental kantiano y sus primeros críticos" en Lerussi, Natalia y Solé, María Jimena (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF, 2016, pp. 2-24.

- Tangorra, Manuel, "Repensar el sistema en el idealismo trascendental kantiano" en Lerussi, Natalia y Solé, María Jimena (eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires, RAGIF, 2016, pp. 57-72.

- Tonelli, G., "La formazioni del testo della Kritik der Urteilskraft" en *Revue International de Philosophie*, 8, 1954, pp. 423-448.

- Turro, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, México, Anthropos, 1996.

- Willaschek, Marcus, "Phaenomena/ Noumena und die Anphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/B294-A292/B349)" en Mohr, Georg y Willaschek, M. (ed.), *Kant Immanuel. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1998 pp. 325-352.

- Wood, A., *Kants Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

- Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

- Zammito, Jh., *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1992.

Repensar el sistema en el idealismo trascendental kantiano

Manuel Tangorra

Introducción

La discusión entablada por Kant con el racionalismo dogmático en la *Crítica de la Razón Pura* marca, sin lugar a dudas, un hito fundamental en la historia de la filosofía. El planteo kantiano de una nueva subjetividad racional trae como consecuencia la radical puesta en cuestión de las distintas nociones de la metafísica tradicional. La noción de sistema no es una excepción. Así, en la "Arquitectónica de la Razón Pura" (Arquitectónica), Capítulo tercero de la "Doctrina trascendental del método" de la *Crítica de la razón pura*, Kant lamenta que la filosofía sólo después de muchos intentos fallidos pueda superar los conglomerados rapsódicos y diseñar su propio proyecto según una unidad sistemática:

> Es una lástima que sólo después de haber recolectado durante largo tiempo, de manera rapsódica, según la guía de una idea que reside escondida en nosotros, muchos conocimientos que se refieren a ella y que nos sirven como materiales de construcción, e incluso después de haber pasado mucho tiempo combinándolos técnicamente, nos sea posible, por primera vez, ver la idea en una luz más clara, y diseñar arquitectónicamente un todo según los fines de la razón.[1]

1 Con la única excepción de la *Crítica de la razón pura*, se consignará la obra de Kant siguiendo la numeración de la siguiente edición: *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss. Las siglas AA refieren a esta edición, el número romano al tomo, el arábigo a la página. La *Crítica de la razón pura* se cita según el modo habitual: CRP, A y/o B (que indican, correspondientemente, las ediciones de 1781 y/o 1787), seguido de un número (romano o arábigo) que indica la numeración correspondiente a la edición original. La cita corresponde a: CRP, A 834-835 B 862-863. Utilizo la siguiente traducción de la Crítica *de la razón pura*: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* Trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.

Este permanente contrapunto entre sistema y rapsodia, dado en la Arquitectónica pero también en otros pasajes centrales de las obras críticas, puede leerse desde nuestro punto de vista, como la manifestación de una discusión de fondo con la concepción de sistema del racionalismo dogmático.

En este trabajo buscaremos indagar cómo, en la Arquitectónica pero también en toda la primer *Crítica* tratándose de un problema que atraviesa toda la obra, se formula una nueva idea de sistematicidad que retoma algunos elementos de la tradición racionalista pero que, al mismo tiempo, postula diferencias profundas, abriendo un horizonte totalmente novedoso a la hora de pensar la noción de sistema. Para concluir buscaremos exponer algunas repercusiones de esta nueva noción, en la propuesta general kantiana y en especial en el modo de concebir a la filosofía.

Unidad Arquitectónica y (auto) posición de fines

El mismo Kant admite que la pretensión sistemática propia de las obras de los racionalistas es un elemento a ser retomado, inclusive reconociendo que "en un futuro sistema de metafísica, deberemos seguir alguna vez el método riguroso del célebre Wolff".[2] El espíritu de precisión, la comprobación del rigor de las demostraciones y la prevención de las precipitaciones son cuestiones que todo filósofo debe tener presente en su investigación. Sin embargo, más allá de esta apropiación de las exigencias racionalistas para el desenvolvimiento futuro de una metafísica ya asentada sobre el trabajo de la crítica, veremos que la Arquitectónica, es decir "el arte de los sistemas", excede las nociones de aquella tradición en la cual nuestro autor fue formado. Aun cuando Kant coincide con sus predecesores en el hecho de que el sistema de toda ciencia debe tener esa rigurosidad, la discusión pasa por cuál es el elemento que le da la sistematicidad misma al conjunto de conocimientos.

En los primeros párrafos de la Arquitectónica, dirigiéndose específicamente a este interrogante, Kant define al sistema como "la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea".[3] En esto se fundamenta la llamada *unidad arquitectónica,* a partir de la cual la totalidad de los conocimientos se articulan regidos por una idea de la razón que determina *a priori* la extensión, el orden y la función de cada una de sus partes. En este sentido la unidad arquitectónica

2 CRP, BXXXVI.
3 CRP, A832 B860.

implica una analogía con el organismo biológico. El mismo crece de adentro hacia afuera por la necesidad de la propia totalidad sin que ningún miembro le sea agregado exteriormente. El sistema, al igual que el organismo se despliega por su propia necesidad interna, cada parte adquiere su función en base a una determinación *a priori* y no a partir del resultado del uso empírico del sistema o de su desenvolvimiento histórico.

A decir verdad este abordaje del sistema como organismo ya se puede encontrar en distintos pensadores del racionalismo alemán de los siglos XVII y XVIII.[4] Ya está presente allí la idea de que el sistema no es un mero conjunto de condiciones lógicas, sino una estructura donde todas las proposiciones se reenvían las unas a las otras.[5] Sin embargo, al menos en un aspecto, Kant profundiza notablemente esta analogía y plantea así un punto de ruptura importante con sus predecesores. La idea *a priori* que determina al conjunto de los conocimientos, no sólo delinea la forma, el orden, la extensión y la funcionalidad interna del conjunto, sino que sobre todas las cosas determina su fin.[6] Es decir, el concepto racional científico, a partir del cual el sistema se despliega, pone a todos los elementos en funcionamiento en vistas a un fin determinado también de modo *a priori*. Aquel sistema que no posea sus elementos determinados según el fin puro de la razón, no gozará de una verdadera unidad arquitectónica, solo tendrá una unidad técnica, una concatenación de elementos, en el mejor de los casos lógicamente rigurosa, pero que encuentra su finalidad de manera exterior y arbitraria. Un sistema con unidad técnica no puede darse su propia teleología, no puede

---

4 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Tomo II, Paris, Passages, 2005, p. 135.

5 En el planteo de Christian Wolff acerca de la noción de sistema existe una analogía entre la concatenación de las teorías en la ciencia y la relación entre los miembros del cuerpo humano: “Todas las doctrinas, al igual que los miembros del cuerpo humano, dependen las unas de las otras y con sus diversas diferencias conspiran, sin embargo, todas juntas”. Wolff Christian, *Christian Wolffens Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit herausgegeben*, Frankfurt/ Main, Andrea & Hort, 1733, p. 229, 2e éd. (repr. WWI,9). Según Carlos Lorenzo Langbehn, en un trabajo dedicado específicamente a la noción de sistema en Wolff, existe sin lugar a dudas en este autor una concepción organicista del sistema donde todas las proposiciones adquieren su sistematicidad en cuanto pueden ser reconducidas a las premisas últimas que fundan su verdad. *Cf.* Langbehn, Carlos Lorenzo, *Notion et structure du Système chez Christian Wolff*, Mémoire de recherche pour la obtention du diplôme “Master Erasmus Mundus «Philosophies allemande et française dans l’espace européen»”, trabajo inédito, Toulouse 2008-2009, p. 25.

6 CRP, A 832 B 860 y A 833 B 861.

“poner” su propio fin interno y por lo tanto permanece disperso a la espera de una finalidad que le sea dada exteriormente.

Volveremos más adelante sobre las implicancias de la analogía organicista pero ya podemos remarcar cómo ésta se halla profundizada respecto de la utilización que hallamos en el racionalismo anterior y cómo se plantea de este modo que, a la base de la cientificidad de nuestro conocimiento, existe un movimiento de autogeneración interna racional que ordena a los distintos conocimientos y a las distintas disciplinas en función de las prescripciones de la razón pura y no según fines caprichosos ajenos al desenvolvimiento de la necesidad racional. Así, los conocimientos racionales adquieren toda su legitimidad, su ordenamiento en un todo, en tanto que se encuentran mediados por los intereses de la razón. Por fuera de esa implicación, la actividad especulativa no puede lograr su unidad sistemática.

La razón es de este modo siempre una razón interesada, y cuando hablamos del sistema del conjunto de la razón pura, esos intereses no pueden ser otros que los fines morales esenciales a la humanidad. Como Kant nos dice en la *Critica de la Razón Práctica* (CRPr) existe aquí una subordinación de la actividad especulativa a la razón práctica, ya que incluso la actividad teorética posee un interés y “a fin de cuentas todo interés es práctico”.[7] Es decir, el interés especulativo es un interés condicionado y solo se encuentra completo en tanto que se ubica en el desarrollo de un uso práctico que prima.[8]

En un libro dedicado a este tema titulado *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* Salvi Turró plantea que este vínculo particular entre la sistematicidad de lo teórico y la conformidad a fines que impone la moral redefine los términos en los cuales los conocimientos adquieren su legitimidad:

---

7 AA, V, 121. Utilizo la siguiente traducción de la *Crítica de la razón práctica*: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica,* Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000.

8 “Por lo tanto, en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica, con vistas a un conocimiento, el primado le corresponde a esta última, bajo el presupuesto de que tal enlace no sea contingente y arbitrario, sino que se fundamente a priori sobre la propia razón y sea por ello necesario. Pues sin esta subordinación se originaría un conflicto de la razón consigo misma, habida cuenta de que, si estuviesen simplemente asociadas (coordinadas) entre sí, la primera se ceñiría estrictamente a sus límites sin admitir en su ámbito nada de la segunda, pero ésta extendería sus límites por encima de todo y allí donde lo exigiera su menesterosidad intentaría fagocitar a la primera dentro de sus propios lindes”. AA, V, 121.

> [...] que la razón es interesada significa que sobre la división escolar de la filosofía actúan sus intereses y que, por tanto, el sentido último de las partes, temas y estructuras del sistema está en función de tales intereses; o lo que es igual que la perspectiva holística y unificadora de la ciencia solo se alcanza al conectar con los fines últimos que caracterizan al conjunto.[9]

Una vez más Kant desborda los moldes del proyecto dogmático. Retomando de alguna manera la tarea escolástica del *integrum philosophiae systema*, Kant plantea una vinculación mucho más estrecha entre la unidad del conocimiento y la disposición moral del hombre. La noción misma de ciencia kantiana pareciera quedar inconclusa si no se entiende cómo está inevitablemente regida por los fines esenciales de la humanidad.

Vemos, de este modo, como ésta es una de las instancias de la filosofía kantiana donde se establecen vínculos entre el uso práctico y el uso teórico de la razón. Se evidencia así que ambos forman parte de un mismo dinamismo racional que busca, tal como dice el mismo Turró, "apropiarse de la realidad fenoménica y adecuarla a los intereses ético-jurídicos de la perfección humana, de la felicidad y de una estado de convivencia racional".[10]

El resultado de este juego entre organismo y sistema planteado por nuestro filósofo, es por lo tanto una visión del sistema de la ciencia que podríamos caracterizar como "holística", pero que sobre todas las cosas se aleja de la posibilidad de que el conocimiento científico, si quiere ser legítimo, si quiere ser verdaderamente racional, pueda ser una herramienta neutral que esté disponible para servir a cualquier finalidad arbitraria.

---

9 Turro, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, p. 34.

10 Turró expone, en el libro ya citado, cómo esta primacía de lo práctico es lo que permite replantear aquello que se presentaba como el abismo naturaleza-libertad en un intento de elucidar la totalidad de la dinámica de la razón humana: "El primado de lo práctico supone que es hacia la construcción de un mundo propio, adonde se dirige esencialmente la razón, de modo que, a la postre, el mismo interés especulativo es una parte más de este dinamismo por apropiarse de la realidad fenoménica y adecuarla a los intereses ético-jurídicos de la perfección humana, de la felicidad y de una estado de convivencia racional. La teoría [...] se ubica en el seno de la praxis definiéndose todas las tareas e intereses de la razón en función de construir una realidad sensible a imagen y semejanza de la inteligible". *Ibid.*, p. 46.

Tras la génesis de lo sistemático

Pero la filosofía crítica no solamente va a proponer, tal como lo vimos, una profundización de la metáfora organicista a la hora de entender el sistema. Se puede postular que existe una ruptura con respecto a la tradición racionalista, que podríamos denominar como más fundamental y que avizora los albores de la filosofía idealista posterior.

Lo que desde nuestro punto de vista es lo más novedoso en el planteo de Kant con respecto al sistema, es que la sistematicidad no es una condición psicológica, ni tampoco un dato aprehendido en el marco de alguna ciencia particular, ni siquiera una característica lógica dada de una vez y para siempre. Lo sistemático será ahora engendrado por la propia actividad racional. Se aleja así de la visión de la sistematicidad como la propiedad que reside en las verdades inteligibles, cuya comprobación es que la experiencia se nos da en el marco de una legalidad sistemática.[11] Es decir, existe por un lado una pretensión racionalista de que la sistematicidad de las certezas lógicas elementales pueda dar cuenta de la sistematicidad de lo real, que se conjuga con la intención de comprobar esa relación en la experiencia misma. Que la experiencia nos sea dada de modo armónico y coherente es prueba, para los racionalistas, de que está regida sistemáticamente por las verdades eternas. La sistematicidad emana desde una instancia más elemental y el uso de nuestro pensamiento en una experiencia homogénea es prueba de ello.[12]

Es en este punto donde Kant ejerce la ruptura más notable con respecto a sus predecesores, la presuposición misma de una instancia elemental, que está dada de modo sistemática sin que medie acti-

11 Cassirer, Ernst, *op. cit.*, p. 368.

12 El abordaje del problema del sistema en la obra Christian Wolff da cuenta de esto. Según este autor, para que sea dada una verdadera sistematicidad es necesario, en cada caso, que se defina el "sistema elemental" de cada disciplina. Es decir, la sistematicidad de una ciencia reposa en última instancia en un primer conjunto de principios, ya dados de manera sistemática, que adquieren su verdad por cercanía a las "nociones comunes". La certeza de estas nociones y de los principios que forman el "sistema elemental" está fundada en que ellos están presupuestos en todo uso del pensamiento, es decir, que reciben su evidencia por su desenvolvimiento en el "sentido común". Este "sistema elemental", que para Wolff funciona como el fundamento de la sistematicidad de cualquier disciplina, es una elemento irreductible, dado de una vez y para siempre y que debe en todo caso ser comprobado empíricamente a través de la confrontación de los primeros principios del sistema con la experiencia. Tal como concluye Langbehn en su estudio: "la piedra de toque del sistema elemental es en definitiva la experiencia". *Cf.* Langbehn, Carlos Lorenzo, *op. cit.*, p. 25.

vidad sintética alguna, y que es confrontable en última instancia con la experiencia, es desde la óptica de la filosofía crítica una incursión severa en el dogmatismo. Inevitablemente si la sistematicidad de una disciplina es comprobable por una aplicación no conflictiva en la experiencia, permanece sujeta a determinaciones de corte empírico. El desempeño no contradictorio del pensamiento en la experiencia no es un criterio según Kant para poder decretar una sistematicidad genuina, para este, el núcleo fundamental de cualquier sistema es una idea *a priori* de la razón, una idea que de manera independiente de la experiencia establezca las divisiones dentro del sistema, la disposición del mismo y la teleología según la cual debe ordenarse.

De hecho cuando Kant presenta el sistema de categorías y lo contrapone a la exposición "rapsódica" brindada por Aristóteles (arremetiendo también de alguna manera contra la tradición escolástica en su conjunto), señala que el carácter sistemático de la tabla de categorías está dado por el hecho de que "se ha generado sistemáticamente a partir de un principio común, a saber, a partir de la facultad de juzgar (la que es precisamente lo mismo que la facultad de pensar)".[13] Es decir, la idea de la facultad del juicio, o el principio de la reunión de lo múltiple de la representación en la unidad de la conciencia, engendra en vistas a su propio interés,[14] la sistematicidad de los conceptos puros enteramente *a priori*.

Lo que nos interesa destacar, es que el planteo de Kant evita explicar la sistematicidad de la ciencia por medio de una referencia a un sistema ya dado en el uso empírico de nuestro pensamiento. Logra, de esta manera, dar una respuesta satisfactoria a lo que a nuestro parecer es la pregunta fundamental sobre esta cuestión, a saber: la pregunta por la génesis de lo sistemático.

Los predecesores racionalistas de Kant remitían la sistematicidad de instancia en instancia, dejando reposar el carácter sistemático de la razón en el contenido concreto de alguna ciencia en particular y tomando el desarrollo empírico del pensamiento como una prueba del orden sistemático racional. Este recurso a un momento elemental primero, esconde una falencia habitual del dogmatismo, la sistematicidad circula, pero la necesidad de su génesis no es abordada.

Por esto, nuestro autor, cuando se pregunta qué es lo que hace sistemático a un conjunto de conocimientos o de conceptos, no remite descriptivamente a un sistema previo ya dado como un hecho,

13 CRP, A80 B106.

14 Notemos que, según señala Kant en la CRPr, a todas las facultades puede atribuírsele un interés que no es otra cosa que "un principio que entraña la condición bajo la cual únicamente se ve propiciada su puesta en práctica". AA, V, 119.

sino que invita a pensar la idea racional que subyace al conjunto y que justifica el despliegue necesario de ese sistema.

Manfred Baum ha escrito un artículo dedicado al problema del sistema de las categorías de donde se pueden extraer algunos elementos para poder concluir la delimitación por parte de Kant de la noción de sistema tal como se presenta en la tradición racionalista. Allí Baum escribe:

> Si, como sucede en el planteo kantiano, las categorías son las condiciones necesarias del conocimiento objetivo y si este conocimiento es necesario para el entendimiento humano y su autoconocimiento, el sistema de categorías no puede ser meramente un *faktum* observable al interior de la razón. De este modo, esta especie de autoconocimiento empírico es incompatible con el concepto de categoría y con su sistema.[15]

Quizás en algún sentido pueda entenderse que la Analítica dada en cada una de las facultades, representa algo así como una identificación de elementos primigenios ya dados, que deben ser posteriormente puestos a jugar en un mismo sistema. La aclaración de Kant en el primer párrafo de la "Analítica de los conceptos" pareciera ir en contra de esa posibilidad:

> Entiendo por analítica de los conceptos, no el análisis de ellos, ni el procedimiento habitual en las investigaciones filosóficas, de descomponer y llevar a distinción según su contenido, los conceptos que se ofrecen; sino la descomposición menos intentada todavía, de la facultad misma del entendimiento, para investigar la posibilidad de los conceptos *a priori*...[16]

El análisis mentado en la Analítica no consiste en descomponer los conceptos a la búsqueda de las nociones primeras que se sostengan por sí mismas a causa de su claridad y distinción. Para Kant la Analítica trascendental debe hurgar en "el lugar de nacimiento"[17] de las categorías, en la fertilidad de la pura actividad del entendimiento

---

15 Baum, Manfred, "Systemform und Selbsterkenntnis der Vernuft bei Kant", en Fulda, Hans Friedrich y Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001, p. 36.
16 CRP, A 65 B 90.
17 *Ibid.*

que genera la división y las funciones de los conceptos puros. En *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* (*Prolegómenos*) el mismo Kant nos narra el hallazgo conceptual de ese principio que nos permite comprender la necesidad del sistema categorial: "Busqué una acción del entendimiento que contuviese las demás y que se diferenciase sólo por distintas modificaciones o momentos en el llevar lo múltiple de la representación bajo la unidad del pensamiento en general y entonces encontré que tal acción del entendimiento consiste en el juzgar".[18]

El propio movimiento de la acción del pensamiento genera sus modificaciones desde su propio principio. La tarea del filósofo trascendental debe ubicarse en ese despliegue y buscar allí la génesis de la unidad sistemática de los conceptos, de otro modo, la división de las categorías aparecerá como arbitraria y no se logrará ver la necesidad que impera en la diferenciación de la acción del juicio en sus distintos "momentos" categoriales. Nunca podremos verdaderamente "concebir"[19] el sistema categorial.

De este modo en la noción de sistematicidad kantiana, no puede pensarse que los elementos preceden como un hecho irreductible al propio desarrollo conceptual de la racionalidad. La razón no "recoge"[20] ni "reúne"[21] los conceptos, tal como le achaca Kant a la tradición escolástica, en una crítica que podríamos extender a sus antecesores más cercanos. El discurso racional engendra los conceptos puros en su propio desenvolvimiento y logra trazar de este modo una verdadera unidad entre ellos. En este punto Kant se separa visiblemente de la tradición aristotélica, que según su caracterización logra las divisiones de los conceptos por medio de la abstracción a partir de los resultados concretos que le arroja el uso empírico del entendimiento.[22] La experiencia, para Kant, es la ocasión del des-

18 Kant, Immanuel AA, IV, 324. Se usa la siguiente traducción: Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir,* Trad. de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999.

19 En el Apéndice titulado "Del sistema de categorías" en *Prolegómenos* Kant caracteriza "concebir" del siguiente modo: "Ahora sabe que precisamente, solo aquello, ni más ni menos, puede constituir el modo de conocer, y ve la necesidad de su división, lo cual es concebir, y, entonces, se tiene, por primera vez un sistema". AA, IV, 323.

20 CRP, A80 B106.

21 AA, IV, 323.

22 "Nada es más deseable al filósofo que derivar de un principio *a priori*, los diversos conceptos o principios que, previamente, por el uso que de ellos ha hecho *in concreto*, se haya representado separados, y reunirlos todos, de este modo, en un conocimiento. Antes creía él, solamente haber reunido por completo lo que le quedaba después de una cierta abstracción y que, por la comparación, parecía constituir

pliegue del sistema pero la interconexión interna de la cual gozan los elementos no está dada por la sola convivencia armónica de los mismos en una experiencia legaliforme.

Gunter Zöller ha escrito un artículo en donde caracteriza la noción kantiana de sistema haciendo énfasis en la importancia de la analogía organicista ya mencionada. En dicho texto el autor hace principalmente hincapié en la referencia a la epigénesis desarrollada en la segunda edición de la deducción trascendental de las categorías.[23] Según Zöller esta profundización de la metáfora organicista que Kant efectúa logra asimilar el despliegue del sistema (en este caso el sistema categorial) con el movimiento de auto-diferenciación del organismo biológico en su estado embrionario. En contraposición al preformismo, la explicación epigenética logra dar cuenta de la necesidad del despliegue sistemático y se descarta de ese modo que pueda tratarse de "una necesidad subjetiva arbitrariamente implantada".[24] Así, la analogía organicista no sólo concierne al crecimiento interno del sistema como un todo articulado sino que se le atribuye un movimiento de "auto-diferenciación originaria del todo en el número y orden especifico de las partes".[25] De este modo la división de las partes y funciones del sistema sigue el "concepto biológico del desarrollo [*Entwicklung*] o del despliegue [*Auswicklung*] del organismo desde sus gérmenes y primordios [*Anlagen*]".[26]

A decir verdad Zöller plantea la existencia de una desajuste entre el concepto kantiano de sistema y la noción que subyace al sistema de categorías,[27] sin embargo, desde nuestro punto de vista, la conclusión esencial de la reivindicación del modelo epigenético para explicar la relación de las categorías con la experiencia en la segunda edición de la deducción está presente en la Arquitectónica, a saber: que las partes del sistema no se encuentran preformadas en la idea rectora sino que la idea delinea *a priori* la disposición y función de

una clase especial de conocimientos, pero esto era solo un agregado". AA, IV, 323.

23 CRP, B 167.

24 CRP, B 168.

25 Zöller, Günter, "Die Seele des System: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Trazendentalphilosophie", en Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001, p. 64.

26 *Ibid.*

27 Gunter Zöller hace hincapié en que en la deducción de los conceptos puros del entendimiento no explica la génesis de cada una de las partes individuales del sistema, es decir de cada una de las categorías (lo mismo podría replicarse en cuanto a la génesis del contenido de los conocimientos positivos). De ahí que haya una incongruencia con el modelo organicista, ya que no se llega en la filosofía especulativa kantiana a dar cuenta de la génesis de los elementos últimos que componen el sistema. *Cf. ibid.*, pp. 70-71.

dichas partes. En la Arquitectónica, al tratarse específicamente del sistema de conocimientos (y no de un sistema de conceptos puros como en el caso de la deducción trascendental), la analogía con la epigénesis sirve para descartar la posibilidad de que la idea rectora del sistema contenga de algún modo a priori el *contenido* del conocimiento propiamente dicho. Lejos de cualquier innatismo la intención de la Arquitectónica es seguir el movimiento de la idea que rige el sistema para poder explicar por qué esos conocimientos positivos son propiamente ciencia y no un mero compendio desarticulado.

Esta discusión propuesta por Zöller nos abre las puertas para precisar la tesis trabajada por nosotros en el presente apartado. El título del mismo podría interpretarse como la propuesta por leer en la Arquitectónica kantiana la posibilidad de explicar la génesis del sistema de conocimientos racionales desde el despliegue *a priori* de la idea. Aquí se hace imperiosa una aclaración, los elementos individuales que conforman el sistema, en este caso los conocimientos, no son propiamente engendrados por la idea. Es decir, el elemento de la positividad de nuestro conocimiento permanece sujeto a la experiencia y por lo tanto al desenvolvimiento empírico de la ciencia. En el planteo gnoseológico kantiano existe una investigación exhaustiva sobre las *condiciones* del conocimiento empírico pero de ninguna forma se acepta la posibilidad de indagar la génesis de la materia de ese conocimiento. La génesis del material sensible de cada conocimiento sigue sujeto a una instancia que está por fuera del campo de la experiencia posible y por lo tanto no puede ser abordado, al menos con una intención teorética o especulativa de por medio.[28] El objetivo de la Arquitectónica no es entonces dar por tierra las conclusiones filosóficas del resto de la *Crítica* sino más bien abordar la génesis de la articulación racional de los conocimientos en una ciencia. Lo que intenta demostrar Kant es que la positividad del conocimiento por sí misma, en su pura inmediatez (por usar una terminología ajena al kantismo), no puede devenir sistema. Sólo cuando esa positividad queda incorporada en el movimiento total de la razón, que como vimos más arriba implica un trabajo a favor de los fines racionales, deviene ciencia en el sentido más propio de la palabra. Lo que intentamos aludir con "la génesis de lo sistemático" es este movimiento

28 El texto de Zöller también clarifica este punto, advirtiendo que la presencia o ausencia de un contenido concreto positivo al interior del sistema permanece casual y que lo que busca la arquitectónica es encontrar el fundamento de la unidad de dichos contenidos: "El todo o, mejor dicho, la idea del todo no es el fundamento de la parte como tal, sino solamente el fundamento de su ulterior unidad. La pertenencia de la parte al todo permanece contingente". *Ibid.* p. 64.

de devenir ciencia, como dinámica racional que tiende a apropiarse del material sensible para sistematizar los conocimientos en pos de que los mismos rindan cuenta frente a los intereses esenciales del hombre.

Hecha esta salvedad podemos observar con mayor precisión la especificidad del planteo kantiano en la Arquitectónica y diferenciarlo tanto de sus antecesores como de los intentos filosóficos del post-kantismo. Se trata de una propuesta filosófica que discute con la concepción de sistema del racionalismo y de manera más indirecta con muchos elementos esenciales de la tradición metafísica en su conjunto, pero que aún guarda diferencias con las nociones de los idealistas posteriores. Deberemos esperar un poco más, en el sinuoso camino de la filosofía trascendental, para que los esfuerzos filosóficos busquen alcanzar la explicación de la génesis de la materia del conocimiento empírico, cuestión que, en la *Crítica de la Razón Pura*, aún se refugia en las profundidades de lo incognoscible.

Filosofía y autodeterminación

A modo de conclusión nos interesa destacar algunas implicancias de esta nueva manera de concebir al sistema en el concepto kantiano de filosofía y su distanciamiento con la metafísica racionalista.

Como vimos más arriba el planteo kantiano discute frontalmente con la posibilidad de una instancia sistemática, obtenida como un dato, que justifique la sistematicidad de la razón en su conjunto. Mucho más inconcebible es, desde la óptica de nuestro filósofo, la idea de que todo el sistema de la filosofía dependa de una disciplina particular,[29] sin que se haya establecido previamente una *Crítica de la Razón Pura*.

La noción de filosofía trabajada por Kant en la Arquitectónica es coherente con esta discusión entablada con el racionalismo. En una clara alusión a su predecesores, Kant distingue entre dos conceptos de filosofía, un concepto escolar (*Schulbegriff*) y un concepto cósmico (*Weltbegriff*).[30] En su descripción de la filosofía según el

29 Siendo consecuente con su noción de sistematicidad, cuando Wolff se propone la tarea de presentar a la filosofía como un conjunto unificado, el rol del "sistema elemental", lo juega claramente la ontología, que contiene las nociones y principios más básicos de la inteligibilidad del ente en general. Esta es una clara muestra de la pretensión dogmática de remitir la sistematicidad de la razón al resultado de una disciplina concreta. *Cf.* Langbehn, Carlos Lorenzo, *op. cit.,* pp. 27-29.

30 La traducción de *Weltbegriff* por "concepto cósmico" pareciera acarrear la necesidad de una precisión. La palabra *Welt* en la lengua alemana refiere no tanto al

concepto escolástico, Kant expone la insuficiencia de una organización del conocimiento filosófico que sólo atiende a la perfección lógica del mismo, que busca una unidad sistemática pero desligada de los fines supremos de la razón. En las Lecciones de Lógica (Jaesche), Kant expone cómo esta concepción escolar de la filosofía sólo puede dar como resultado una *doctrina de la habilidad,* es decir, brindar reglas para la sistematización lógica del conocimiento pero sin tener noción de cómo colabora ese saber con los fines de la razón.

La acepción cósmica es la que le confiere la máxima dignidad a la filosofía.[31] En este concepto, la filosofía es la ciencia de la unidad de todos los conocimientos con los fines supremos de la razón. Como expusimos más arriba, el sistema de la totalidad de los conocimientos racionales no debe quedar librado a cualquier fin arbitrario impuesto exteriormente, sino que debe tener una teleología que surja de la razón pura misma. En conformidad con la búsqueda de la arquitectónica de todo conocimiento racional, Kant plantea la integralidad y autosuficiencia del sistema de la filosofía.

Cabe resaltar cómo la filosofía, en su concepto cósmico, no sólo es una ciencia sistemáticamente ordenada sino que le brinda la sistematicidad al resto de las disciplinas estableciendo así la relación entre todos los conocimientos científicos y los intereses más elevados de la razón humana. Por esto, las otras ciencias racionales en tanto que sólo se aferran a los contenidos concretos de sus resultados, no pueden lograr una sistematicidad que les aporte la conexión con los fines racionales. El matemático por ejemplo, permanece en el estatus de "artista de la razón",[32] como aquél que provee reglas de habilidad para aumentar el cúmulo de conocimientos y conservar la

---

mundo como objeto físico si no al mismo como "mundo moral" (nouménico en términos kantianos) que puede pensarse también como el "mundo de las almas racionales". Esto adquiere todo su sentido en los pasajes que estamos analizando, donde en el sentido "cósmico" la filosofía es la ciencia que relaciona todo el conocimiento con los fines supremos del hombre. La variante terminológica que se puede apreciar en las Lecciones de Lógica (Jaesche) pareciera profundizar este matiz, Kant utiliza "cosmopolita" (*weltbürgerlich*) para referirse al concepto en el cual la filosofía adquiere toda su dignidad véase Kant, Immanuel, AA, IX, 25. Usamos la siguiente traducción: Kant, Immanuel, *Lógica. Un manual de lecciones* (edición original de G. B. Jäsche), María Jesús Vázquez Lobeiras (ed.), Madrid, Akal, 2002. Esta variante profundiza el carácter antropológico y moral al que parece hacer alusión Kant en estos pasajes. Cabe destacar también, que la impronta que tiene la filosofía en su acepción cósmica es la de aludir a una universalidad que trasciende los límites de cualquier disciplina científica. La filosofía en sentido cósmico concierne a los intereses que posee todo ser humano sin importar su desarrollo científico/académico.

31 *Cf.* AA, IX, 23-24.

32 CRP, A 839 B 867.

rigurosidad lógica, pero que no puede darse una teleología que no le sea impuesta de manera externa. La filosofía completa el ideal de la totalidad arquitectónica y orgánica de la ciencia, en ella el conjunto del conocimiento se ordena según aquel propósito dictado *a priori* por la razón y así, solo por mediación de la filosofía, los demás conocimientos entran en pleno contacto con los fines de la humanidad. Es en este sentido que el filósofo, en tanto "legislador de la razón", "pone a trabajar"[33] a todas las demás ciencias, usándolas como instrumentos para la consecución de los fines de la razón.[34] A partir de esto la filosofía queda posicionada en un rol muy particular, queda planteada como la mediación de todo conocimiento con la conformidad a fines impuesta racionalmente y como la disciplina en la cual la actividad racional logra un completo auto-gobierno.

En las Lecciones de Lógica, Kant afirma que la filosofía es la única ciencia que tiene por sí misma valor y que le confiere valor a los otros conocimientos.[35] Este "conferir valor" propio de la filosofía puede leerse desde nuestro punto de vista como parte del movimiento de auto-legislación de la razón. Paula Manchester ha escrito un artículo especialmente dedicado a esta analogía político-jurídica presente en la Arquitectónica a través de la figura del legislador. Es mediante el legislador que el conjunto de conocimientos adquiere plena "legitimidad".[36] No es que las ciencias particulares, en las cuales trabajan los "artistas de la razón" no tengan ningún valor en sí mismas,[37] estas disciplinas han tenido mucho éxito en sus respectivos campos sólo que cuando son "puestas a trabajar" por el filósofo encuentran su plena "legitimidad" de cara a los intereses propios de la razón. La filosofía es en este sentido la máxima expresión del auto-gobierno racional, quizás a esto se refiera Kant cuando afirma que la filosofía "cierra el círculo científico",[38] pues tal vez haga alusión a la incorporación de todo lo que la razón conoce en una misma totalidad sistemática, legislada según una misma idea y desarrollada hacia un mismo fin.

A partir de esta caracterización de la filosofía en su sentido más elevado, resulta posible seguir los pasos de Claudio La Rocca, y es-

33 CRP, A 839 B 867.
34 *Cf.* CRP, A 839 B 867.
35 *Cf.* AA, IX, 23-24.
36 Manchester, Paula, "Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context", en *Kant-Studien*, 99, 2, 2008, p. 144.
37 *Cf. ibid.*
38 AA, IX, 26.

bozar una lectura sobre cuál es aquel elemento que funciona como idea rectora del sistema de la razón pura en su conjunto. Esta idea parece ser la idea misma de la auto-determinación racional, y el fin que ésta delinea es la posibilidad misma del auto-gobierno de la razón. Así lo caracteriza La Rocca en un artículo sobre la noción kantiana de ilustración cuando ofrece una respuesta a la incógnita del "fin esencial de la razón" tan presente en la Arquitectónica. Según el autor el "fin final" de la razón pura en su conjunto "es la pura posibilidad formal de una donación (libre) de sentido, como el último horizonte intocable en que toda actuación humana se mueve y debe mover".[39]

De este modo la *Crítica de la Razón Pura*, como tribunal autónomo de la razón, es la puesta en movimiento de esa idea, movimiento que explica la génesis del sistema de la razón pura en su conjunto y de todas sus disciplinas. Por esto mismo el rol que en la formulaciones del dogmatismo lo jugaban las determinaciones de alguna disciplina concreta, en el sistema kantiano es ocupado por la crítica misma, que no supone ningún contenido metafísico o empírico dado, sino que es el desarrollo de la propia actividad de construcción de un mundo fenoménico y de la apropiación de ese mundo en vistas a adecuarlo a los fines prácticos del hombre.

Sólo a partir de conocer la actividad racional de auto-determinación podemos pensar los distintos sistemas en las distintas ciencias. Son las formas puras de operación racional las que deben legislar el ordenamiento de las disciplinas, y no el contenido de una ciencia particular, dado de una vez y para siempre. La razón debe ser legisladora de su propio sistema, debe extraer su unidad arquitectónica a partir de la necesidad inmanente de su propio desarrollo y no a partir de una necesidad dada de modo inmediato en los entes mismos, en las operaciones psicológicas, etc.

La sistematicidad de la filosofía lejos de estar determinada por el contenido de alguna disciplina, está puesta y engendrada por el vínculo que ésta establece con los fines prácticos supremos del hombre. Ningún sistema ontológico previo sino el horizonte de la auto-posición libre de fines es lo que dota a la razón y por lo tanto a la filosofía de verdadera unidad arquitectónica. Así, el "sistematizarse" propio de la razón especulativa es el latido de la actividad teórico-práctica de toda la racionalidad humana que se despliega en un constante y libre movimiento de auto-determinación y auto-gobierno.

---

39 La Rocca, Claudio, "Kant y la ilustración", en *Isegoria*, 35, 2006, p. 116.

Bibliografía

- Baum, Manfred, “Systemform und Selbsterkenntnis der Vernuft bei Kant”, en Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001.

- Cassirer, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Tomo II, Paris , Passages, 2005.

- Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura,* Trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.

- ---, *Lógica. Un manual de lecciones* (edición original de G. B. Jäsche), María Jesús Vázquez Lobeiras (ed.), Madrid, Akal, 2002.

- ---, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir,* Madrid, Trad. de Mario Caimi, Istmo, 1999.

- ---, *Crítica de la razón práctica,* Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2000.

- Langbehn, Carlos Lorenzo, *Notion et structure du Système chez Christian Wolff*, Mémoire de recherche pour la obtention du diplôme “Master Erasmus Mundus « Philosophies allemande et française dans l’espace européen »”, Trabajo inédito, Toulouse, 2008-2009.

- La Rocca, Claudio, “Kant y la ilustración”, en *Isegoría*, 35, 2006, pp. 107-127.

- Manchester, Paula, “Kant’s Conception of Architectonic in its Philosophical Context”, en *Kant-Studien*, 99, 2, 2008, pp. 133-151.

- Turró, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

- Zöller, Günter, “Die Seele des System: Systembegriff und Begriffssystem in Kants Trazendentalphilosophie”, en Fulda, Hans Friedrich / Stolzenberg, Jürgen (eds.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner, 2001.

Fermentación idealista en el drama burgués: Libertad o liberación en *Don Carlos*, de Friedrich Schiller (1787)

Juan Lázaro Rearte

Con *Don Carlos Infante de España* (*Don Karlos. Infant von Spanien*, 1787), Friedrich Schiller reexpone ideas que se hallaban en proceso de conformación en su período *Stürmer*. En la transición hacia el clasicismo, el poeta y dramaturgo propone en una obra teatral antes que en su ensayística que es necesario resolver el conflicto del potencial destructivo del proyecto ilustrado para acceder a un libre juego de las capacidades del individuo. Si en *Los bandidos* (*Die Räuber, 1781)*, la acción radical había sido un mecanismo que habilitaba transformaciones sociales, en los años de elaboración de *Don Carlos* se gesta una alternativa en la propia institución teatral. El teatro, como institución social, puede ofrecer una alternativa a la contradicción del régimen absolutista de educar para agrupar y oprimir. De esta manera el proyecto teatral se vuelve una forma de plasmar en una realidad particular, la del arte, un ideal. El arte teatral va a demostrar, en especial valiéndose del género del drama burgués (*bürgerliches Schauspiel*), que todo organismo obedece a necesidades que emergen de su espíritu y de una legalidad natural. Esta transición idealista entre una culpable minoría de edad (propia de Carlos, Infante de España) y una sensibilidad libre y responsable (Marqués de Posa) demuestra que antes de la lectura de las críticas kantianas, Schiller devela, en el camino de la Ilustración, la continuidad entre razón y terror y busca, en consecuencia, en la acción de un continuo representar del mundo una respuesta artística al drama de la emancipación.

¿Cómo surge y qué es el drama burgués?

Para comenzar, es necesario caracterizar el proyecto teatral de Schiller en su transición al clasicismo, a fin de determinar el potencial idealista que se plasma en una forma preestablecida como el drama burgués. En el contexto en el que Peter Szondi (1973) refiere la transición entre la Ilustración y el Idealismo, el *drame bourgeois* procura el acomodamiento del teatro al emergente social de la burguesía y a sus exigencias políticas. Inicialmente subgénero del drama

familiar, define un espacio social entre la vida doméstica y las obligaciones públicas. La familia aparece más que como un mero nexo productivo, constituye un sistema patriarcal frente al que se dirimen los conflictos sociales y amorosos, y que progresivamente es puesto en crisis. Las ataduras sociales, las limitaciones sobre los sentimientos y la culpa establecen una dinámica de intrigas y malentendidos que a menudo llevan a la tragedia.

Precisamente, Jochen Schulte-Sasse (1980) propone que el drama burgués, en el último tercio del siglo XVIII, define su tipología de conflicto en la reducción de la política a la intriga y en el contraste que genera la intriga, parafraseando el drama de Schiller, con los sentimientos surgidos en las relaciones intersubjetivas. El autor considera, siguiendo documentos del período, que la ética en la que se funda la intriga se apoya en la práctica política de una estructura cortesana obsoleta diseñada mayormente en el siglo XVII, por la que se entendía poco más que un "*arte del fingimiento, de la intriga, de la adaptación oportunista*"[1] con el fin de afianzar y acrecentar el honor, la lujuria y el poder, la propia apariencia en el ámbito cortesano y para tejer relaciones con protectores y amigos con los que defenderse de los enemigos. Esta "ética", que congenia política y moral, distingue la cultura de la Ilustración de la cultura cortesana, que efectivamente mide las acciones políticas por los resultados, aún cuando los medios sean moralmente cuestionables. La ética ilustrada hace coincidir, en el extremo opuesto, la acción política con la moral y su éxito depende de si la acción se corresponde con la ética. Walter Benjamin atribuye al intrigante del drama la promoción de acciones que refuerzan retóricamente la política. Esa expresión literaria tiene alcance sobre la política y la moral, pero al mismo tiempo revela una voluntad de intervención en la transformación del régimen absolutista. La literatura revela estrategias de moralización que ponen en escena representaciones binarias y los resultados permitirían, confirmando una optimista función educadora, propagar las disposiciones humanas a la piedad y el bien común. El reclamo de que la política no fuera dominada por la moral es un reclamo de las capas privilegiadas, que pretendían depositar en la soberanía absoluta una restricción de los derechos políticos. Esa restricción es el núcleo de la forma dramática latente y a partir de ella crece la idea del predominio de la moral sobre la política. Como resultado, se desarrolla una configuración dramática basada en oposiciones entre lo verdadero y

1 Schulte-Sasse, Jochen, "Drama", en Grimminger, Rolf (ed.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Tomo 3, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 1980, p. 450.

lo falso, entre el interés colectivo y el personal. Para Schulte-Sasse se funda en este régimen la oposición entre acción moral y acción política-intrigante y por otro, la de los valores burgueses enfrentados a los valores cortesanos. Como sugiere Arnold Hauser, ese enfrentamiento explicita el contraste del nuevo protagonista de la acción dramática con las instituciones o "con fuerzas anónimas", figuraciones del antiguo régimen. Ese enfrentamiento lleva tanto de un nuevo ideal como de un ataque al artificio y un apego a la verdad artística, que en la práctica se traduce en que las acciones desencadenan cuadros expresivos antes que grande efectos, pero sobre todo "*una preferencia por lo íntimo, lo directo y lo cordial*"[2] que revela que el hombre es tomado como "*parte y función de su ambiente*",[3] y que no se impone sobre la naturaleza, sino que está absorbido por la realidad.

2. *Don Carlos* como drama burgués

Don Carlos. Infante de España permite ver en su proceso de elaboración, los cuatro años previos a su estreno en 1787, una nítida transición entre los dramas juveniles de Schiller, como *Los bandidos* (1781) e *Intriga y amor* (1784) y su dramaturgia de madurez. Desde el análisis de su contenido, es evidente la inmediatez con la estética del *Sturm und Drang*, pero considerando aspectos formales, pueden vislumbrarse grandes dramas históricos como la trilogía de *Wallenstein* (1798-1799) o *María Estuardo* (1800)", transición que comprueba la fermentación idealista que se desarrolla en la dramaturgia de Schiller. En efecto, si consideramos la naturaleza del conflicto representado, pondremos en evidencia el ataque contra la unilateralidad de una razón que no permite dar cuenta de los límites del mundo, ni acceder a la certeza de la libertad o de la determinación del hombre. Al mismo tiempo, el conflicto presenta una realidad confusa y velada de la que difícilmente se pueda extraer el fundamento del conocimiento sobre el mundo y el individuo. El ataque contra una representación basada en una razón unilateral o en un empirismo de la contingencia promueve, en suma, preservar el proceso de la liberación por sobre una libertad conquistada a través de la intriga política. Se sustituye, en suma, en el corazón del drama, el problema de la legalidad del derecho por el del sujeto.

Esta transición idealista puede plasmarse sobre un género que

2 Hauser, Arnold. "El origen del drama burgués", en *Historia social de la literatura y del arte,* trad. A. Tovar y F.P. Varas-Reyes, Barcelona, Labor, 1994, p. 248.
3 *Ibidem.*

acoge formalmente la dialéctica entre la forma y el espíritu. Si consideramos los aspectos identificados por Schulte-Sasse (1980) y Aki (2003), *Don Carlos* reúne características del drama burgués en los siguientes puntos:

1. No sólo asume una función representacional dirigida a la ascendente burguesía y a sus valores, sino que además permite asistir a la escenificación de la emergencia de un tipo característico del drama burgués, la escenificación del héroe que, puesto en su contexto, invoca una representación que se dirige explícitamente *contra* el absolutismo. Hauser señala que en el drama burgués hay un desplazamiento del conflicto de individuos aislados a un tipo de confrontación entre individuos e instituciones, lo que permite una focalización del proceso de fragmentación de los intereses de la comunidad.[4] En *Don Carlos*, este régimen de oposiciones se expresa por medio de contrafiguras, valores y normas, hombres e instituciones, y antagónicas nociones de familia.

2. Además, el individuo –representante de un sector social, y acá, como señala Hauser, es poco relevante si Rodrigo Posa únicamente encarna su clase– lucha a menudo contra fuerzas anónimas y explicita de modo abstracto su acusación contra el orden social hegemónico. En particular es Rodrigo Posa quien, al sustraerse a la servidumbre política y al renunciar a los privilegios que le ofrece el monarca, participa de un ámbito nuevo y desconcertante para la hegemonía, ese ámbito ideológico se legitima ciegamente en la razón y en una sensibilidad humanista ("*mi corazón ... encerraba el mundo entero! En el alma de mi Carlos forjé un paraíso para millones*"[5] IV, 20). Se trata, como lo señala el propio marqués, de una "época por venir", vislumbrada en medio del caos.

3. Este conflicto está en relación con una de las dificultades propias del drama burgués, la pérdida del carácter "sensorialmente evidente" de la mano de un proceso escénico más complejo y de acciones menos nítidas que suponen en el espectador un esfuerzo mayor, en comparación con la tragedia clásica.

4. Por otro lado, el amor visto a través de las prohibiciones es otro de los conflictos característicos del género, que en *Don Carlos* se va a manifestar con el agravante del incesto. Para Schulte-Sasse, ese conflicto, el del amor, así como el de la amistad, está saturado de contenido político y de contradicciones y permite introducir, ade-

4 *Cf. ibid.*, p. 248.
5 Schiller, Friedrich, *Don Carlos, Infante de España*, trad. de Fernando Magallanes, Madrid, Cátedra, 1996, p. 261.

más, otra forma de hegemonía: en el estado de melancolía, el Infante suspende su capacidad de acción y mantiene en la incertidumbre el desarrollo de su personalidad, lo que sólo podrá llevarse a cabo cuando renuncie a toda forma de dominación, tanto política como sentimental.

Hauser apunta que el drama burgués declara los deberes del teatro con la sociedad, al ocuparse de la lucha por la libertad de hombres exteriormente condicionados e interiormente libres, cuya ruina no es una sublime necesidad, sino una necesidad histórica. Un hombre representativo de ese tipo –el Marqués de Posa, para Hauser un "supraburgués"– asume, contra la fe y el oscurantismo, los nuevos valores legitimados por la naturaleza y la razón ("*Que haga (Carlos) el sueño realidad; el audaz sueño de un nuevo Estado germen divino de la amistad*"[6] IV, 21). En esta doble fundamentación de naturaleza y razón podemos ver las tendencias que se ponen en juego en *Don Carlos*, una que en lo atinente a la personalidad del héroe se corresponde con las inquietudes juveniles de Schiller, y otra que formalmente se expresa en una suntuosidad dramática que aleja el texto del artificioso estilo cortesano. El clásico esquema de Gustav Freytag (1863) sobre el desarrollo de las acciones dramáticas en *Don Carlos* permite apreciar esta relación dinámica. Schiller sigue una estructura trágica que sugiere innovaciones que favorecen la verosimilitud y la intriga para un despliegue de acciones muy complejo. Las cinco unidades de la acción, 1. Exposición, 2. Gradación en el desarrollo de la acción, 3. Punto culminante, 4. Retardamiento de la acción y 5. Catástrofe, se corresponden con la estructura de los actos, dentro de los cuales predomina un orden interno.

En la exposición, se introducen las circunstancias de tiempo y lugar, los presupuestos pero también, en base a alusiones, potenciales conflictos. Dos cuestiones centrales hacen mover la espiral: la pasión de Carlos y el proyecto de liberación de Flandes. A estas acciones les corresponde una reacción consecuente: Posa se propone como el formador del proyecto político que necesariamente se encarna en el príncipe. Se contraponen los partidos de la intriga absolutista y de un humanismo ilustrado igualmente fanático, pero en el que, en último término, se armonizan el interés público y el privado.

El agravamiento de los conflictos conlleva la imposibilidad de una relación entre Felipe y Carlos. Así como Posa obtiene ventaja de la situación de Carlos, Alba y Domingo se aprovechan del conflicto

6 *Ibid.*, p. 262.

entre padre e hijo para despejar las amenazas reformistas y tomar parte en la sucesión. La peripecia plantea el conflicto personal de Felipe a partir de las dudas que conducen a la llamada a la audiencia de Posa: momento culminante, porque supone el máximo grado del desarrollo dramático, la búsqueda de la verdad por el rey y, en suma, el enfrentamiento, cara a cara de las dos expresiones del conflicto: el humanismo y el despotismo. Esto, a la vez que conduce a una tentativa de solución del conflicto, demora el colapso. La exigencia ilustrada de Posa no puede ajustarse a las condiciones reales a las que está dispuesto Felipe. El retardamiento de la acción, en el acto IV, define los objetivos, que quedan delimitados y nuevamente explicitados: Posa lleva a que esos objetivos se opongan empíricamente y a la posterior confrontación con un orden superior al de Felipe. Precisamente, la catástrofe permite un último encuentro entre Carlos y Posa, necesario para que el primero cumpla con el ideal de formación que había trazado Posa, y para justificar el límite de su programa ilustrado. Se revela con el triunfo del absolutismo, que preexiste y predomina, un orden oscuro que determina la marcha de la historia.

3. La melancolía y el drama de la libertad

Para Dieter Borchmeyer (2006), el giro ilustrado de la época (que llega al absurdo si se tiene en cuenta que el duque Karl Eugen deviene director de la institución que él funda en Stuttgart, la *Hohe Karlsschule*) se ve reflejado en el opaco y empobrecido ambiente cortesano del drama de Schiller, como angustia y melancolía. Fruto de esos primeros años de formación del infante Carlos y de su amigo en la Universidad de Alcalá, quedan dos hombres frente a la realidad política, uno sujeto a la opresión enceguecedora de la pasión y por lo tanto objeto pasivo de la acción externa, y otro que es consciente de la necesidad de liberarse y que no puede ser nada sin la libertad. La representación del mundo revela un abismo y un misterio en el drama de la libertad, lo que Navarro Cordón define como "perplejidad de la libertad" en el fundamento del proyecto ilustrado. Al igual que para Schiller, esta idea de libertad, que atraviesa espacios y contingencias, será para Kant uno de los ejes en los que se desplaza la razón.[7] Se tratará en el idealismo de Kant de una concepción dinámica que alimenta la formación del espíritu:

7 *Cf.* Navarro Cordón, "Kant: sendas de la libertad" en Echeverría¸ Javier, *Del Renacimiento a la Ilustración* II, Madrid, Trotta, 2000, p. 279.

> Sólo de la libertad puede hacerse el principio que orienta el pensamiento. Y de otro lado, la libertad en su menesterosidad necesita de ensayos y tanteos; necesita madurar. Necesita, en una palabra, formarse y plasmarse efectivamente haciendo la experiencia de su poder. Si se pretendiese dispensar a la libertad de esta su histórica experiencia, la libertad nunca sobrevendría, nunca tendría lugar: no habría *espacio de juego* para la libertad.[8]

En términos schillerianos podemos hablar de un prematuro "impulso de juego" (*Spieltrieb*, el concepto que introduce en las *Cartas sobre la educación estética*, 1794) que debe resolverse en la tensión entre Posa y Carlos, representantes, en rigor, del impulso a la forma y del deseo sensible. Uno y otro se proponen alcanzar o bien una libertad que desarme al despotismo o bien una libertad sin ley, y quedan en la entrevista del segundo acto frente al dilema de quién asumirá la acción de dirigirse contra el soberano. De esa entrevista resulta que el infante debería asumir el mandato de la realidad, pero la realidad está velada para él por la pasión y pierde su facultad de intervención. Schiller, en las *Cartas sobre Don Carlos*, justifica el desplazamiento del eje puesto en Don Carlos al marqués de Posa y describe el mal del príncipe como un "*poder despótico que recae en un estado de sufrimiento dolorosamente voluptuoso*", y mientras "*los sentimientos de libertad y nobleza han madurado más rápidamente en su alma (de Posa) que la amistad por Carlos*", por su parte, para el amigo "*todo lo que lo rodea es vacío y estéril*":

> Así es que lentamente va entrado en un estado de exaltación ociosa, de contemplación inactiva. Sus fuerzas se gastan en la continua lucha con su situación, los encuentros poco amistosos con un padre tan diferente de él diseminan una turbia melancolía sobre su ser: el gusano que debilita toda flor del intelecto, la muerte del entusiasmo. Aplastado, sin energías, sin ninguna actividad, meditando ensimismado, debilitado por arduas e infructuosas luchas, arrojado de un horroroso extremo al otro, ya incapaz de recuperarse por cuenta propia... en ese estado lo encuentra el primer amor.[9]

8 *Ibid.*, p. 280.
9 Schiller, Friederich, "Cartas sobre *Don Carlos*", en Rohland, Regula y Vedda, Miguel (eds.). *La teoría del drama en Alemania 1730-1850. Antología*, trad. de Martina Fernández Polcuch, Madrid, Gredos, 2004, p. 351.

Mientras "*Posa se lanza al mundo*", "*Carlos va a parar a la corte de su padre*",[10] y a partir de entonces Schiller decide que el infante vuelva a ser, para su amigo, "*el hijo del rey*".[11] Aquel "impulso de juego" *avant la lettre* se resuelve con el ensanchamiento anómalo de la subjetividad de Carlos y con el desarrollo dramático de la sensibilidad de Posa. Su ideal de libertad está destinado al fracaso, pero en la tragedia alcanzará la sublimación, una realización en la representación. Los sentimientos del marqués de Malta se fundan, para Schiller, en que "*se elevan por encima de la vida cotidiana*",[12] y al mismo tiempo surgen de la necesidad, "*de la oscuridad y (de) la luz, es una aparición aislada que sobresale*", porque precisamente, se trata de una energía contrapuesta "*a la miseria de la esclavitud y la superstición*",[13] poderes que conviven y despojan al individuo de la voluntad y de sus facultades para la acción productiva y la reflexión.[14] En las *Cartas sobre Don Carlos*, Schiller compara las dos fuerzas contrarias al absolutismo:

> Mientras su amigo se consuma en deseos insatisfechos no puede percibir el dolor ajeno; mientras sus fuerzas estén oprimidas por la melancolía no puede entusiasmarse por una resolución heroica. Un Carlos infeliz no puede ofrecer ninguna esperanza a Flandes, pero tal vez sí uno feliz.[15]

El resultado de esa tensión entre una fuerza activa –desplegada en toda su capacidad en la escena 10 del Tercer acto– y la minoría de edad de Carlos, su incapacidad de contener su afección personal frente al futuro desafío político,[16] concluye con un final paradójico. Al superar la melancolía, Carlos asume la mayoría de edad para dar el primer y último paso como hombre libre. La presencia del Gran Inquisidor expone las dimensiones históricas del conflicto y deja ver los

---

10 *Ibidem.*
11 *Ibid.*, p. 350.
12 *Ibid.*, p. 346.
13 *Ibid.*, p. 347.
14 Schiller dedica gran parte de las Cartas a elevar a Posa como a exponer el mal de Carlos y su consecuencia política, la inacción y el desconocimiento de sus obligaciones: "*Mientras su amigo se consuma en deseos insatisfechos no puede percibir el dolor ajeno; mientras sus fuerzas esté oprimidas por la melancolía no puede entusiasmarse por una resolución heroica. Un Carlos infeliz no puede ofrecer ninguna esperanza a Flandes, pero tal vez sí uno feliz*" (Schiller, Friederich, "Cartas sobre *Don Carlos*", *op. cit.*, p. 355).
15 Schiller, Friederich, "Cartas sobre *Don Carlos*", *op. cit.*, p. 355.
16 *Cf.* Schulte-Sasse, Jochen, *op. cit.*, p. 487.

límites de una libertad que resulta de la imposición de la ley. Cuando Posa organizaba una acción política reformista a través del tiempo y de las fronteras, ubicándose aún por encima del poder del monarca, el Inquisidor seguía sus pasos, acumulaba los cargos y esperaba el momento de sublimar su poder: el ansiado castigo, la deshumanización del culpable se da por confrontar la fe con la razón y el lenguaje y luego aún con la naturaleza. La imposición de la fe tiene un valor ejemplificador atado a un conjunto de creencias arcaico e irracional. Según ese sistema, se puede implementar –y hasta justificar- una ley particular que lleve a cabo una acción aberrante como la muerte de un hijo por su padre. Con esto, sale a la luz la continuidad entre razón y terror, la razón deviene un poder instrumental que se niega a sí misma para destituir cualquier orden natural.

4. Crisis sentimental y crisis política: una salida idealista

La hibridación de lazo sanguíneo y poder político es uno de los ejes sobre los que recae la crítica del drama burgués. Esa continuidad encadena, en la acción dramática y a través de una profunda crisis de la identidad, una crisis de alcance social que preanuncia el colapso del absolutismo y que conduce a un repliegue de las facultades del individuo, así como, al contrario, el proyecto político humanista procura el "ensanchamiento" de la humanidad con la experiencia de la libertad del individuo.[17]

Un (inicial) "cuadro de familia en una casa real", un drama familiar que se inscribe en un contexto rígidamente estamental da paso al drama de la libertad, o mejor, el drama de la liberación, en tanto este conflicto suelta las ataduras de una crisis mayor, la de la imposibilidad de despliegue de humanidad frente a la intolerancia: se trata de un conflicto entre objetivos intereses de Estado y subjetivas pasiones individuales, encrucijada en la que Carlos elige el amor como interés personal antes que el amor concebido como desinterés.[18] Esa representación se lleva adelante en un cuadro completo de las tensiones definidas por la relación entre Felipe y Don Carlos, y a su vez de éste con el Marqués de Posa. En primer lugar, esa tensión se expresa como un enfrentamiento por la sucesión y la fertilidad del régimen, y luego por la destrucción del régimen y por la manipulación instrumental de un programa ilustrado, aquel que Posa intentara implementar a través de su amigo y que tiene como fin último

17 *Cf. ibidem.*
18 *Cf. ibid.*, p. 488.

el despliegue de la capacidad del individuo de asumir su mayoría de edad, su autodeterminación. Estos conflictos se ven suspendidos por la situación emocional del infante.

La tensión que se resuelve en torno al alcance de la verdad poética o de la verdad empírica pone al proyecto frente a las alternativas de que responda a las formas del ámbito burgués, a la finalidad de ejercer una influencia sobre el público por medio de la gran tragedia o bien a una forma convencional, acorde con las expectativas de Dalberg, de una tragedia doméstica que señalara una afirmación del estereotipo burgués sobre un gran fondo histórico. Si la proyección idealista de una verdad poética se impone sobre la verdad histórica es resultado de la finalidad que Schiller confiere a la tragedia: la pureza estética del arte trágico queda definida en la finalidad de conmover, por lo que la imitación de la realidad queda subordinada a este fin, la verdad se desplaza a la belleza de las reglas objetivas del arte.

La actuación política de Felipe es determinante para definir el conflicto inicial. Se trata de una personalidad egoísta pero también debilitada y corrompida por las continuas conspiraciones: fe y ley conforman una unidad que inicialmente sugiere un predominio del Estado. La intervención de Domingo, el confesor, como partidario del Duque de Alba, es central para comprender esa hibridación y la presunta hegemonía del Estado sobre la Iglesia, pero la intervención final del Inquisidor General, en el acto V, amplía la perspectiva del problema. Esta opacidad de los vínculos se hace evidente en la composición estilística de los personajes: el rey nunca es padre, sino cuando mucho un monarca que deplora que "*un hijo elija mejor que su padre*"[19] (II, 1), o un monarca que no confía en el joven que es su hijo porque no llega a ser un hombre como Alba. Por esta razón, parte de ese conflicto relacional, si se configura en la melancolía de Carlos también se sustancia en la soledad de Felipe, ya que si el drama de Carlos queda definido por su memoria infantil, asumir el castigo de Posa como propio y haber conocido a su padre cuando éste firmaba 40 condenas a muerte, también se manifiesta con esto, no el carácter individualista de un tirano, sino una formación planificada, tal como lo revela el Gran Inquisidor: la formación de Felipe, finalmente defectuosa, no podía ofrecer debilidades ni ambigüedades. Podría pensarse que, en el segundo acto, la demanda de Carlos a su padre lo afecta. Queda plantado en el monarca el rechazo por su hijo y el simultáneo acercamiento al Marqués de Posa.

Por último, no puede dejarse de lado que el fracaso del sueño

19 Schiller, Friedrich, *Don Carlos, Infante de España*, *op. cit.*, p. 163.

ilustrado descansa en un exceso que inicialmente se había concebido como virtud, pero que posteriormente revela una contradicción: la ciega subordinación a la que somete toda circunstancia y a todo individuo el marqués de Posa tiene como los objetivos más elevados la libertad y la autoformación. Sin embargo, la moral republicana se vale del estado transicional de una época "en camino a la Ilustración" para confirmar, ostensiblemente, que la minoría de edad que impide a los hombres ser libres impone, al mismo tiempo, que sean protegidos, educados y dirigidos. La Ilustración prevé entonces una tela de araña retórica, como la institución que invoca el pastor Moser en *Los bandidos*. Pero estas sombras de la razón se precipitan en lo incierto, porque al reabrirse el drama del dualismo se percibe el terror como un nuevo y acaso infranqueable límite, que, ciego como el inquisidor general, desconoce el calor y la luz y se hace dueño de la razón y del entendimiento: conoce "*de principio a fin*"[20] (V, 10) comprende y administra el destino y la acción de los hombres, pero además les concede una cuerda tan larga que les permita, excepcionalmente, concebir y desear la libertad para finalmente imponer su poderosa ley incluso sobre la naturaleza, ya que "*ante la fe, ninguna voz de la naturaleza tiene valor*"[21] (V, 10). El drama va a señalar el paradójico límite del Estado absolutista, que en su pleno predominio tiene que destruir su herencia. La ley del terror ajusta la dinámica dualista a la necesidad del funcionamiento de la maquinaria del Estado y consagra que esa maquinaria es la propia ley, su enunciación, por eso en nombre de la fe puede articularse el mandato de la muerte de un hijo: "*¿Puedes implantar para mí una nueva fe que justifique el sangriento homicidio de un hijo?*"[22] (V, 10), solicita el monarca al cardenal. La respuesta invoca el nombre de la justicia divina y al hijo de Dios y recuerda que todos deben pasar por esta tierra "*para la podredumbre antes que para la libertad*"[23] (V, 10). Pero aún así persiste, sobre las ruinas del edificio de la razón, una imagen que guarda en su interior el impulso de juego de la libertad, el diálogo entre la forma y la sensación. La función del drama burgués se resuelve en esa dialéctica en la permanente generación de la belleza. Así responde Schiller a la pregunta sobre la utilidad del teatro como institución social:

20 Schiller, Friederich, *Don Carlos, Infante de España*, *op. cit.*, p. 292.
21 *Ibid.*, p. 294.
22 *Ibid.*, p. 294.
23 *Ibid.*, p. 296.

> Cuando la pena corroe nuestro corazón, cuando el malhumor emponzoña nuestras horas solitarias, cuando el mundo y los negocios nos asquean, cuando mil vicios oprimen nuestra alma y nuestra sensibilidad amenaza con asfixiarse con las tareas del oficio, el teatro nos acoge: en este mundo ficticio seguimos soñando el mundo real, nos reinterpretamos a nosotros mismos, se despierta nuestra sensibilidad.[24]

24 Schiller, Friedrich, "¿Qué influencia puede tener verdaderamente un buen teatro permanente? o El escenario teatral considerado como institución moral", en Schiller, Friedrich, *Seis poemas filosóficos y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*, trad. de Martín Zubiría, Valencia, MuVIM, 2005, p. 97.

Bibliografía

- Aki, Kader, *Schillers Kabale und Liebe als bürgerliches Trauerspiel*, S/D, Grin Verlag, 2003.

- Benjamin, Walter, *Origen del Trauerspiel alemán*, introd. de Miguel Vedda, trad. de Carola Pivetta, Buenos Aires, Gorla, 2012.

- Bodas Fernández, Lucía, "Autonomía y emancipación. Introducción a la propuesta estético-educativa de Friedrich Schiller y la dialéctica de la Ilustración", en *Boletín de Estética* N. 14, junio 2010.

- Borchmeyer, Dieter. "Schiller: La tragedia sobre la pérdida del padre", en Rohland, Regula, Vedda, Miguel y Burello, Marcelo, *Anuario Argentino de Germanística*, Buenos Aires, Goethe Institut / DAAD, 2006, pp. 39 - 49.

- Hauser, Arnold. "El origen del drama burgués", en *Historia social de la literatura y del arte,* trad. A. Tovar y F. P. Varas-Reyes, Barcelona, Labor, 1994.

- Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin / Saxl, Fritz, *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión, y el arte*, trad. de María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

- Lepenies, Wolf, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.

Lukács, Georg, "La teoría schilleriana de la literatura", en Lukács, Georg, *Goethe y su época*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona / México, Grijalbo, 1968.

- Navarro Cordón, "Kant: sendas de la libertad" en Echeverría¸ Javier, *Del Renacimiento a la Ilustración* II, Madrid, Trotta, 2000.

- Reinhardt, Hartmut, "Don Karlos", en Koopmann H. (ed.), *Schiller-Handbuch*, Stuttgart, Kröner, 1998.

- Safranski, Rüdiger, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, trad. Raúl Gabás, Buenos Aires, Buenos Aires, 2014.

- Schiller, Friedrich, *Don Carlos, Infante de España*, trad. de Fernando Magallanes, Cátedra, Madrid, 1996.

- ---, "¿Qué influencia puede tener verdaderamente un buen teatro permanente? o El escenario teatral considerado como institución moral", en Schiller, Friedrich, *Seis poemas filosóficos y cuatro textos sobre la dramaturgia y la tragedia*, trad. de Martín Zubiría, Valencia, MuVIM, 2005.

- ---, "Cartas sobre Don Carlos", en Rohland, Regula y Vedda, Miguel (eds.), *La teoría del drama en Alemania 1730-1850. Antología*, trad. de Martina Fernández Polcuch, Madrid, Gredos, 2004.

- Schulte-Sasse, Jochen, "Drama", en Grimminger, Rolf (ed.), *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Tomo 3, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 1980.

- Szondi, Peter, *Die Theorie des bürgerlichen Trauerspiels im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

- Villacañas Verlanga, José Luis, "Una solución republicana para la monarquía hispánica. Don Carlos, príncipe de España de F. Schiller", en Oncina Coves, F. y Ramos Valera, M. (ed.), *Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte*, Valencia, MuVIM, 2006.

- Wiese, Benno, *Friedrich Schiller*, Stuttgart, Metzler, 1959.

¿Escepticismo radical o idealismo absoluto? Maimon en la transición del poskantismo

Pablo Pachilla

1. Introducción

Salomon Maimon (1753–1800) representa una figura clave aunque bastante olvidada en el desarrollo del idealismo alemán. De nacimiento Schlomo ben Joshua, luego rebautizado en honor a Maimónides, se ha dicho que fue el primer pos-kantiano. El propio Kant, en una carta a Markus Herz, escribió que ninguno de sus críticos lo había entendido tan bien como Maimon.[1] Si bien puede considerarse un miembro de la Haskalá o movimiento judío ilustrado, su rudimentario alemán y sus maneras poco tradicionales le impidieron ocupar un lugar estable entre la intelectualidad judía berlinesa, a pesar de sus repetidos intentos en ese sentido y de su contacto con figuras de la talla de Mendelssohn, Reinhold o el mismo Herz. Su pensamiento puede caracterizarse por una peculiar combinación de escepticismo humeano, racionalismo leibniziano y filosofía trascendental kantiana.[2] El propósito del presente trabajo es presentar los principales lineamientos filosóficos del idealismo trascendental de Maimon, tal como es expuesto en su *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [*Ensayo sobre la filosofía trascendental*] (1790).[3]

El *Ensayo*... se presenta como un tratado sistemático, en el que Maimon procura explicar la doctrina kantiana al mismo tiempo que realizar algunos comentarios al respecto. Estos, tal como los resume el propio autor en la carta enviada a Kant a través de Herz, fechada el 7 de abril de 1789, pueden sintetizarse como sigue: 1) no existen

1 *Cf. Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss., tomo XI, p. 48. Las siglas AA refieren a esta edición, el número romano al tomo, el arábigo a la página

2 *Cf.* Thielke, Peter y Melamed, Yitzhak, “Salomon Maimon”, en Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2012. Disponible online en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/maimon/>.

3 Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Berlin, Christian Friedrich Voß und Sohn, 1790.

los juicios sintéticos *a priori*; 2) Kant no resuelve la cuestión *quid juris?*; 3) tampoco la cuestión *quid facti?*; y 4) falta un elemento en el sistema kantiano que señale hacia la totalidad material, al modo en que las Ideas de la razón apuntan a una totalidad formal.[4] Dichos comentarios, sin embargo, distan de ser menores, trastocando por el contrario algunos de los postulados fundamentales de la filosofía kantiana. Maimon revela que sus modificaciones al sistema kantiano trascienden el plano del mero comentario al sostener, sobre el final de la Introducción: "Hasta qué punto soy un kantiano, un anti-kantiano, ambos al mismo tiempo, o ninguno de los dos, lo dejo al juicio del criterioso lector".[5]

De una u otra forma, sus señalamientos se dirigen al corazón del idealismo trascendental y procuran enmendar sus puntos más problemáticos. Maimon sostiene que la cosa en sí debe comprenderse como la determinación completa conceptual del objeto, a la cual sólo podemos aproximarnos asintóticamente.

2. Las críticas escépticas a Kant

El punto de partida de las críticas de Maimon a Kant es una puesta en cuestión de la "Deducción Trascendental": dada la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento, el filósofo objeta la legitimidad de la aplicación de conceptos *a priori* a intuiciones *a posteriori*, concluyendo siempre con una respuesta escéptica a la pregunta *quid juris?*.[6] El "dualismo kantiano", como lo llama Maimon, es

4 Resumo en otro orden lo expuesto por Maimon. *Cf.* AA, XI, 14-17.

5 Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, *op. cit.*, p. 10. Las traducciones al español son mías.

6 Escribe Kant al comenzar el §13 de la *Crítica de la razón pura*, "De los principios de una deducción trascendental en general": "Los juristas, cuando hablan de derechos y de pretensiones, distinguen, en un proceso jurídico, la cuestión acerca de lo que es de Derecho (*quid juris*) de la [cuestión] que se refiere al hecho (*quid facti*); y exigiendo prueba de ambas, llaman a la primera [prueba], que tiene que mostrar el derecho o también la pretensión legítima, la *deducción*." AA III, 099. Utilizamos la siguiente versión castellana: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, prólogo, trad. y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 157. Siguiendo esta terminología jurídica, Kant sostiene que, mientras que la cuestión referida al hecho (*quid facti*) es el tema de una *deducción empírica* —"que muestra la manera como un concepto ha sido adquirido por experiencia y por reflexión sobre esta, y que por tanto no concierne a la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha originado la posesión"—, la cuestión acerca de lo que es de Derecho (*quid juris*), esto es, la pregunta por la legitimidad de la aplicación de conceptos puros a la experiencia, o "la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos",

tan insuperable como el cartesiano.

El modo en que Maimon piensa la filosofía kantiana puede resumirse en el siguiente silogismo: si la experiencia existe, las categorías deben aplicarse a ella ya que la hacen posible; hay experiencia; luego, las categorías tienen validez objetiva.[7] Curiosamente, Maimon acepta la premisa mayor pero no la menor. Escribe, en esta línea:

> Kant presupone el *Faktum* de que tenemos juicios de experiencia (que expresan necesidad) y luego demuestra su validez objetiva a partir de[l hecho de] que sin ellos la experiencia sería imposible; ahora bien, la experiencia es posible sólo porque es real [*wirklich*] según su suposición, [y] por eso estos conceptos tienen realidad objetiva. Pero yo dudo del *Faktum* mismo, es decir, dudo de si tenemos juicios de experiencia [*Erfahrungssätze*], por lo cual no puedo demostrar su validez objetiva de este modo [...].[8]

Esto se debe a un malentendido, y aparece aquí un punto importante a destacar de la lectura maimoniana de Kant que podría comprometer toda su crítica al sistema kantiano, a saber: la relevancia que otorga a la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia, que Kant desarrolla en *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, pero que no cumple una función en la *Crítica de la razón pura*, en la que dichos conceptos están ausentes. En *Prolegómenos*..., los juicios de experiencia son aquellos que tienen validez objetiva, mientras que los juicios de percepción son válidos sólo subjetivamente.[9] Cabe conjeturar por el contexto, no obstante, que Maimon esté pensando en "juicios sintéticos *a priori*" cuando escribe "juicios de experiencia".

Más allá de esta dificultad, el problema de la aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia es puesto en cuestión a través de una discusión del concepto de causalidad. Maimon intenta probar que la mediación de intuiciones *a priori* entre

es el asunto de una *deducción trascendental*. *Cf. ibid.*, p. 158. Dar una respuesta escéptica a la *quaestio juris*, por tanto, implica negar —o cuando menos, abstenerse de afirmar— la validez del uso extra-lógico de las categorías, lo cual constituye el *demonstrandum* de los §§13-27 de la *Crítica*..., y tal vez el momento medular de su proyecto.

7 *Cf.* Midgley, Nick, "Introduction to the Translation" en: Maimon, Salomon, *Essay on Transcendental Philosophy*, New York, Continuum, 2010, p. xxix.

8 Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, *op. cit.*, p. 186.

9 *Cf.* Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1984, p. 64.

conceptos puros e intuiciones *a posteriori* no puede salvar su irreductible heterogeneidad. Kant sostiene, con el esquematismo, que la categoría de causalidad se temporaliza, siendo la causa anterior al efecto. Sin embargo, aunque la observación empírica se dé en ese orden, nada nos habilita a atribuir necesidad y universalidad a tal secuencia.[10]

La misma falencia aqueja a la segunda analogía de la experiencia. Aun aceptando el criterio allí propuesto por Kant para distinguir entre secuencias objetivas y subjetivas de percepciones, a saber, la irreversibilidad, eso no hace más que diferir el problema. Si el criterio propuesto es que una secuencia del tipo A, B sea irreversible, aun así no hay nada en la experiencia que nos diga que B siempre *debe* seguir necesariamente a A. Por un lado, entonces, no hay nada en la experiencia misma que nos indique cuáles serían los casos de aplicación de conceptos *a priori*, dado que una conjunción constante pero contingente de percepciones no se distingue empíricamente de una conexión necesaria y universal; y por el otro, tampoco hay nada en los conceptos *a priori* mismos que nos indique los casos concretos de su aplicación, en tanto que ellos valen para "objetos en general", sin especificar cuáles.

Kant no explicaría, según Maimon, por qué algunos órdenes de percepciones son meramente asociativos, mientras que otros representarían conexiones causales legales, puesto que, mientras que la categoría de causalidad es postulada por Kant como condición de posibilidad de un orden necesario de las percepciones, este se refiere meramente a su forma pero no a su contenido, satisfaciendo de este modo la condición para cualquier relación dada. Aun admitiendo que todo efecto tiene una causa, esta condición sería satisfecha afirmando como una ley natural, por ejemplo, que el humo es causa del fuego, y no a la inversa. En otras palabras, la causalidad de la primera *Crítica* puede valer como constitutiva de nuestra experiencia, pero eso no nos dice nada sobre las leyes causales particulares de la naturaleza o, si se quiere, sobre cómo sea el mundo. Podríamos estar sistemáticamente equivocados, tomando por leyes necesarias las conjunciones arbitrarias. Este problema con el concepto de causalidad es extendido por Maimon a la totalidad de las categorías, sosteniendo que en tanto que la materia de la intuición permanece desligada de ellas en la primera *Crítica*, Kant no puede dar respuesta a la *quaestio juris*.

10 Más allá, desde luego, del hecho de que se trata de condiciones de posibilidad de una experiencia posible (para Kant), punto en el cual Maimon parece diferir.

La originalidad de la crítica de Maimon consiste entonces en hacer resurgir el problema del escepticismo en el propio seno de la filosofía trascendental. Es a partir de una crítica interna al sistema kantiano, y no mediante un mero retorno al criterio correspondentista de verdad pre-crítico, que Maimon concluye la imposibilidad de justificación del conocimiento.

3. La propuesta de Maimon

La única solución posible es, pues, la eliminación del dualismo entre sensibilidad y entendimiento. La vía maimoniana consistirá entonces en retomar la concepción leibniziano-wolffiana de acuerdo con la cual la diferencia entre ambos está dada por el grado de claridad u oscuridad o, en el vocabulario de Maimon, *completitud*. De este modo, la finitud del sujeto no estará dada ya, como para Kant, por la pasividad de nuestra sensibilidad receptiva, sino por la incompletitud en la determinación de sus objetos. El no tener conciencia de una espontaneidad en la sensibilidad no nos habilita, según Maimon, a afirmar que se trata de un contenido que nos *es dado* desde fuera, sino tan sólo que su origen nos permanece desconocido.[11]

Dado que "aun si son *a priori*, las intuiciones son heterogéneas con respecto a los conceptos del entendimiento", Maimon sostiene que es necesario tomar la concepción leibniziano-wolffiana según la cual:

> tiempo y espacio son, aunque confusos [*undeutliche*], aún así conceptos del entendimiento de las conexiones y relaciones de las cosas en general, con lo cual estamos completamente justificados en subsumirlos bajo las reglas del entendimiento. Asumimos un entendimiento infinito (al menos como idea), para el cual las formas son al mismo tiempo objetos de pensamiento, o que produce a partir de sí mismo todos los tipos posibles de conexiones y relaciones de las cosas (las ideas). Nuestro entendimiento es igual, sólo que de manera limitada. Esta idea es sublime y logrará, creo (si es llevada a cabo), superar las más grandes dificultades de esta índole.[12]

11 Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, *op. cit.*, p. 203.
12 *Ibid.*, pp. 64-65.

En un argumento similar al acuñado por Kant en los parágrafos §§76-77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Maimon sostiene que es necesario postular un entendimiento infinito o *intellectus archetypus*, en el cual conocer un objeto y crearlo no se distingan, que genere la materia de nuestras intuiciones. Sin embargo, a diferencia de lo que el genio de Königsberg postulaba por el mismo momento, este entendimiento infinito sería sólo *cuantitativamente* diferente del nuestro, al no ser ya finito. Además, tendría una función constitutiva, no meramente regulativa.

> Kant sostiene que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades enteramente diferentes. Yo sostengo, por el contrario, que aunque deban ser representadas en nosotros como dos facultades [*Vermögen*] diferentes, deben ser pensadas por una esencia pensante infinita [*von einem unendlichen denkenden Wesen*] como una y la misma facultad [*Kraft*], y que para nosotros la sensibilidad es el entendimiento incompleto [*unvollständige*].[13]

Ahora bien, el problema que se presenta es explicar más precisamente en qué consiste este origen racional de la intuición sensible. Para ello, Maimon recurre a herramientas del cálculo infinitesimal y de la teoría de los diferenciales. Las sensaciones, para Maimon, están compuestas de elementos infinitamente pequeños tendientes a cero o cantidades ideales evanescentes que Maimon llama *Ideas del entendimiento* o *diferenciales*. Estos elementos son en sí mismos *indeterminados*, pero adquieren *determinabilidad* en cuanto la razón los pone en relación con otros diferenciales, esto es, son *recíprocamente determinables* —si bien es necesario recordar que, para Maimon, "las cosas pueden estar en esta relación recíproca; pero que lo estén de hecho todavía está en cuestión".[14] La experiencia es de este modo la *integración* de estos elementos infinitamente pequeños o *límites* —cuyo estatuto, recordemos, es tan sólo hipotético—, evitando por ende la necesidad de postular una exterioridad trascendente. Estos diferenciales son para Maimon los *noúmenos*, mientras que los objetos producidos a partir de ellos son los *fenómenos*.[15]

El estatuto preciso que tienen para Maimon espacio y tiempo se vuelve, no obstante, borroso, ya que en otros pasajes el autor los identifica con *ficciones de la imaginación* mediante las cuales nos re-

13 *Ibid.*, pp. 182-183.
14 *Ibid.*, p. 187.
15 *Cf. ibid.*, p. 32.

presentamos diferencias conceptuales. Más allá de estas ambigüedades internas, tanto si son considerados como conceptos confusos del entendimiento, como si se toman por ficciones de la imaginación, lo que prevalece es que espacio y tiempo señalan nuestra incapacidad para determinar completamente los objetos de la experiencia mediante conceptos (claros). El punto importante es que ello no redunda en un problema para la pregunta *quid juris?*, puesto que los objetos de aplicación de las categorías no son el espacio y el tiempo, sino los diferenciales. La versión más sistemática de la relación entre las facultades en la teoría de Maimon se explicita en el siguiente pasaje:

> La sensibilidad provee los diferenciales a una conciencia determinada; la imaginación sonsaca, a partir de estos, un objeto finito (determinado) de la intuición; el entendimiento extrae, a partir de la relación entre estos distintos diferenciales, que son sus objetos, la relación de los objetos sensibles que resultan de ellos. Estos diferenciales de los objetos son los así llamados *noumena*, y los objetos que surgen de ellos son los *phenomena*. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cualquiera de estos objetos en sí mismo es $dx = 0$, $dy = 0$, etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino que pueden ser dadas determinadamente en las intuiciones que emergen de ellos.[16]

Podemos retomar ahora el pasaje citado al comienzo de este trabajo, en el que Maimon declaraba la imposibilidad de realizar una deducción al modo kantiano. Después de dicha afirmación, Maimon sostiene que lo que él puede demostrar en cuanto a las categorías no es su validez objetiva, sino tan sólo "la *posibilidad* de su validez objetiva",[17] que deriva de su aplicación no a los objetos de la experiencia, sino a sus límites o diferenciales. De este modo, dado que aquello a lo cual se aplican los conceptos puros del entendimiento son ahora *Ideas del entendimiento*, esto es, elementos de su misma naturaleza, Maimon sostiene que "la pregunta *quid juris* [...] debe suprimirse."[18] En otras palabras, mediante la puesta en duda de la experiencia, pero, al mismo tiempo, la postulación de la aplicabilidad de conceptos puros a Ideas del entendimiento en tanto *límites* de la experiencia, deja de ser necesaria una deducción trascendental, en tanto no hay ya heterogeneidad a ser subsanada en esta aplicación.

16 *Ibid.*, pp. 31-32.
17 *Ibid.*, p. 186 [el subrayado es mío].
18 *Ibid.*, p. 186.

La diferencia entre lo que se aplica y aquello a lo que se aplica es tan sólo de grado de completitud.

4. Conclusiones

Calificar la teoría –si es que hay *una*– de Maimon bajo algún rótulo no resulta tarea fácil. Él mismo ofrece varias versiones, o hace varios intentos de agrupar frentes. En el "Breve resumen de toda la obra", identifica cuatro posiciones: 1) *idealismo en general*: no niegan la existencia de objetos sensibles, pero sí que podamos tener conocimiento de dicha existencia de modo directo, a través de la percepción; 2) *idealismo trascendental*: sostiene que tanto la materia como la forma de las intuiciones existen sólo en nosotros, y que puede haber cosas fuera de nosotros, pero nunca vamos a poder estar seguros de su existencia; 3) *realismo trascendental*: afirma la existencia de objetos por fuera de la representación, hipotetizando que la materia de la intuición tiene fundamento en las cosas en sí mismas, y las formas de la intuición en las relaciones de las cosas en sí mismas; 4) su propia postura, en la que dice acordar parcialmente con el idealismo trascendental y parcialmente con el realismo trascendental. Con el primero, en cuanto la materia y la forma de la intuición existen sólo en el sujeto; con el segundo, en tanto ambos tienen un fundamento objetivo.

Por otra parte, en el décimo capítulo intenta asimismo resumir los sistemas filosóficos del siguiente modo: 1) *empirismo*: no acepta ningún principio *a priori*, ni material ni formal; 2) *dogmatismo empírico y escepticismo racional*: sostiene que los objetos de nuestro conocimiento nos son dados *a posteriori*, pero que sus formas están en nosotros *a priori* —Maimon ubica a Kant en este grupo—; 3) *dogmatismo racional y escepticismo empírico*: mantiene que tanto las formas como los objetos de nuestro conocimiento están en nosotros *a priori*. Los objetos sensibles son para esta doctrina, de la que Maimon se declara defensor, representaciones confusas de objetos producidos por la razón; sin embargo, que la razón posea o utilice las formas a través de las cuales produce los objetos, ese hecho mismo es puesto en duda; 4) una mezcla de los dos últimos, que sostiene que los objetos nos son dados *a posteriori*, pero las formas de nuestro conocimiento son dadas *a priori* de modo tal que concuerden con aquellos, aunque sin dar una justificación de esto último –Maimon ubica aquí a los wolffianos.[19]

19 *Cf. ibid.*, pp. 433-439.

Tal vez la mejor forma de sistematizar la ambivalencia en tensión en el pensamiento de Maimon sea por medio de los dos problemas que le interesa rescatar de Kant, puesto que tiene una solución diferente para cada uno, las cuales no dejan de entrar en fricción. A la pregunta *quid juris?*, Maimon ofrece una respuesta que él llama en diferentes momentos "racionalista" o "dogmática", pero también podemos acercar, teniendo en cuenta el desarrollo ulterior de la filosofía alemana, al idealismo absoluto. A la pregunta *quid facti?*, en cambio, Maimon da una respuesta escéptica. Esta combinación resulta desde luego peculiar, y es imposible dejar de ver allí una tensión.

Las formulaciones del filósofo son a menudo de apariencia contradictoria, y no siempre resulta sencillo superar dicha apariencia. La pregunta que el lector puede hacerse es: ¿está intentando justificar legalmente un hecho en el cual no cree? La respuesta parece afirmativa. Tanto la *forma* como la *materia* misma de los objetos son constituidas trascendentalmente; sólo falta en el sistema de Maimon algo así como una postulación o afirmación, un *ponerse* del sujeto y de su dato para arribar a lo que poco después será llamado *idealismo absoluto*.

Es por estos motivos que a menudo se ha considerado el entendimiento infinito maimoniano como el antecedente inmediato del *Ich* fichteano y del *Geist* hegeliano. Frederick Beiser ha escrito que "[g]racias a Maimon, el ego trascendental kantiano adquirió un nuevo status metafísico: se convirtió en un único sujeto universal presente en la conciencia de cada individuo, unificando el sujeto finito y el objeto".[20] Por su parte, Hugo Herrera ha señalado que "[c]on su intento de solución, que implica dejar de lado toda referencia realista a una trascendencia, Maimon dará el paso decisivo hacia el idealismo".[21] Así, este singular filósofo marca el tránsito del idealismo crítico al especulativo, y allende su problematización escéptica de la filosofía trascendental kantiana, la conciencia de la necesidad de integrar aun la materia de la intuición en el ámbito del pensamiento representa un momento significativo para comprender las ulteriores aventuras de la filosofía alemana.

20 Beiser, Frederick, *The Fate of Reason, German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 287.

21 Herrera, Hugo Eduardo, "Pasividad sin referencia. La contribución de Salomon Maimon al desarrollo del idealismo", en *Pensamiento*, n. 252, 2011, pp. 282.

Bibliografía

- Beiser, Frederick, *The Fate of Reason, German Philosophy From Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

- Herrera, Hugo Eduardo, “Pasividad sin referencia. La contribución de Salomon Maimon al desarrollo del idealismo”, en *Pensamiento*, N. 252 (2011).

- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Werke*, Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss..

- ---, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1984.

- ---, *Crítica de la razón pura*, prólogo, trad. y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

- Maimon, Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Berlin, Christian Friedrich Voß und Sohn, 1790.

- Midgley, Nick, “Introduction to the Translation”, en: Maimon, Salomon, *Essay on Transcendental Philosophy*, New York, Continuum, 2010.

- Thielke, Peter y Melamed, Yitzhak, “Salomon Maimon”, en Zalta, Edward (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2012. Disponible online en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/maimon/>.

«Los filósofos modernos son todos dogmáticos». Fichte y el idealismo en confrontación

Mariano Gaudio

1. El idealismo auténtico

En "Sobre la vivificación y elevación del interés puro por la verdad" (1795) –un opúsculo que pinta de cuerpo entero el semblante y el carácter de Fichte, y que de alguna manera anticipa el camino de polémicas y confrontaciones que entretejen su propio sistema o posicionamiento– nuestro filósofo señala tres impedimentos en la búsqueda y producción de la verdad: en primer lugar, el orgullo o imposibilidad de reconocerse equivocado; en segundo lugar, la inercia o rechazo al esfuerzo, que conduce al mecanicismo; en tercer lugar, el miedo a estorbar el reposo y las creencias, o la comodidad ante el entorno complaciente o ante lo ya conocido.[1] Los tres obstáculos presentan a Fichte como un amigo de la polémica, un inquieto reformulador de su propia Doctrina de la Ciencia, un incómodo compañero y un perforador incansable de las fosilizaciones filosóficas.

Tal semblante de Fichte, junto con la convicción de hallarse en la verdad, nos permite afirmar con él, quizás escandalosamente, *que todos los otros idealismos son falsos*, son máscaras dogmáticas que no atienden al auténtico proceso de fundamentación, porque aluden a un ámbito trascendente e inaccesible a la conciencia, la cosa-en-sí o la mano-invisible, y dejan en el plano de lo inexplicable lo que se debe explicar. Así expone Fichte su sistema, en confrontación con los rivales, debilitando a éstos y reforzando el propio; así lo vivifica y lleva al lector/oyente a tener que efectuar una elección radical.

El "decidido amigo de la verdad" –prosigue en ese mismo texto,

---

1 *Cf*. Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromman Verlag, 1962 ss., serie I, tomo 3, pp. 85-87 [de aquí en más: GA, e indicamos serie/tomo, página]. El título reza así: *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*; trad. cast.: Fichte, J. G., *Filosofía y estética. La polémica con Schiller,* intr., selección de textos, trad. y notas F. Oncina Coves y M. Ramos Valera, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, pp. 173-175 [de aquí en más: FyE].

como recetándose la medicina para el escándalo– observará el torbellino de opiniones que se agitan y arremolinan *alrededor*, pero no *en su interior*, que permanecerá impasible. Ante semejante panorama, lo peor que podría sucederle es que no exista ninguna verdad. Entonces el amigo de la verdad sería infeliz, pero sin culpa.[2] Por suerte Fichte vivió en un tiempo de fuertes convicciones y certezas (aunque muchas veces su juicio sobre la época fuese negativo); por ende, confía en hallar la verdad, en poder justificarla, y confía en la unicidad de la razón para esa tarea. Gracias a tales convicciones, la disputa del idealismo se concentra en el proceso de fundamentación; de lo contrario, si el amigo de la verdad careciese de convicciones, quedaría flotando en el sinsentido, en una búsqueda que se deshace a sí misma. Pero en el deshacerse, ¿acaso no se rehace, no reconstruye algún tipo de certeza, no se reafirma produciendo un nuevo sentido, y no confirmaría de esta manera el proceder del idealismo fichteano? Una filosofía clásica que se anima a la fundamentación siempre ofrece un horizonte para las especulaciones contemporáneas, el de subsumir las descomposiciones, los rótulos de posteridad, los certificados de defunción, etc.

En este trabajo nos dedicamos a dilucidar el idealismo en confrontación con el dogmatismo, tema que Fichte desarrolla principalmente en la *Primera introducción en la Doctrina de la Ciencia* (1798), donde el lenguaje pergeñado para el gran público se combina con un esquema argumentativo cargado de tensión y polaridad. Desde el comienzo y tras la exhortación a pensarse a sí mismo, Fichte muestra que los contenidos de la conciencia se pueden explicar desde dos fundamentos excluyentes: o bien mediante la cosa-en-sí, o bien mediante el Yo. ¿Cómo se determina el primer fundamento? Ni uno a través del otro, ni en relación con algo superior, ni con una síntesis o mezcla. Se trata de una dualidad radical e insuperable. Luego, hay que elegir, *decidirse*; o se le otorga primacía a la voluntad, o reina el mecanicismo. En estos términos procede Fichte diferenciando dos tipos de dogmatismo, el racionalista y el empirista, y dos tipos de idealismo, el trascendente y el crítico-a-medias. Ambas distinciones llevan a perfilar *un idealismo auténtico*, el fichteano, que se posiciona en el Yo y cruza en él la perspectiva horizontal con la vertical.

A partir de la confrontación con el dogmatismo y con los falsos idealismos se obtiene una primera caracterización del idealismo de Fichte, que ciertamente podría continuar con otro tipo de conjugaciones y matices. Por razones de espacio, nos limitamos a

2 *Cf.* GA I/3 88-89; FyE 177-178.

señalar dos cuestiones complementarias: por una parte, Fichte tiene que explicitar cómo se relaciona su idealismo auténtico con aquel que considera como predecesor, el idealismo kantiano; por otra, se ve obligado a mostrar que el principio que propone, el Yo, no se circunscribe a la apropiación subjetiva-individual, sino que remite a una instancia universal-trascendental, es decir, el Yo se equipara con la razón. Ambos problemas están conectados y Fichte los trata en las *Introducciones*. Precisamente para comprender que el Yo no se reduce al yo propio, es esencial reconocer la polémica del dogmatismo en un doble ámbito, el universal (primer principio) y el particular (fundamento de la representación), y para demarcar la semejanza y la diferencia con Kant y con el kantismo, es esencial reconocer la condición fundante del idealismo en relación con la experiencia y con el estatus de los objetos. El desarrollo de este trabajo allanará el camino hacia ambas cuestiones.

2. La tarea de la filosofía

Lo primero que se le exige al aprendiz, quitar la mirada de las cosas y dirigirla a sí mismo, constituye no sólo un comienzo recurrente en las obras de Fichte, sino también un signo del procedimiento y enfoque del idealismo que defiende.[3] La búsqueda de

3 "Obsérvate a ti mismo: desvía tu mirada de todo lo que te rodea, y vuélvela a tu interior. Ésta es la primera exigencia que la filosofía hace a su aprendiz", Fichte, J. G., *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [*Primera introducción en la Doctrina de la Ciencia*; de aquí en más: EE] § 1, GA I/4 186. Véase también otras obras de Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [*Segunda introducción en la Doctrina de la Ciencia*; de aquí en más: ZE] § 1, GA I/4 209; ZE § 4, GA I/4 215; ZE § 7, GA I/4 245; *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [*Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*], GA I/4 271; *Das System der Sittenlehre* [*El sistema de la Doctrina ética*], GA I/5 26-27, 35, trad. cast. J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005, pp. 74-75, 82; *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* [de aquí en más: WLnm-H] GA IV/2, 25, trad. cast. *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1986, p. 10 [de aquí en más: DCnm]. En otra obra, *Wissenschaftslehre nova methodo – Krause* [*Doctrina de la Ciencia nova methodo – Krause*], afirma Fichte: "El idealista dice: piénsate y presta atención a cómo te piensas; te llegas a encontrar como una actividad que regresa en ti", GA IV/3 334. Esta misma cita en WLnm-H, GA IV/2 22, DCnm 6. De este pensarse a sí mismo se sigue que cada uno tenga que reproducir en sí la Doctrina de la Ciencia. Como señala Th. Santoro, no se trata de un juego retórico, sino de un aspecto metódico que caracteriza al idealismo en cuanto actividad de construcción (*cf*. Santoro, Th., "Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de una nova Exposição da Doutrina-da-Ciência", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n° 1, 2010 [en línea: http://ref.revues.org/330]). F. Antuña, en cambio, considera que las *Introducciones*

activación de la libertad en el lector/oyente significa que éste debe realizar por sí mismo el descubrimiento de lo que el autor quiere mostrar. De ahí que la Doctrina de la Ciencia –esto es, la filosofía– no pueda imponerse, sino que cada uno la deba reconstruir por sí mismo.[4] A su vez, la dirección de la inteligencia denota dónde tiene que hallarse la fundamentación filosófica. La clave de explicación de la realidad reside en la dinámica de la conciencia.

En efecto, en la conciencia hay contenidos o determinaciones que aparecen, o bien como si fueran independientes, o bien como si fueran dependientes de nuestra libertad. De las primeras buscamos una verdad a la cual referirlas. De las últimas no requerimos mayor explicación, porque las determinamos tal como son. La tarea de la filosofía consiste en explicar –lo cual significa mostrar el fundamento– el sistema de representaciones acompañadas por el sentimiento de necesidad, esto es, la experiencia.[5]

Ahora bien, la pregunta por el fundamento presupone que algo podría ser de otra manera y, por ende, con el simple hecho de preguntar ya se lo torna contingente.[6] Al indagar por el fundamento se busca aquello por lo cual lo fundado es como es. Pero el fundamento y lo fundado, aunque se mantienen en paridad y se contraponen, no están solamente al mismo nivel, porque lo primero explica a lo segundo y cae fuera de éste. Al pensar un fundamento se excede la

---

no introducen en la Doctrina de la Ciencia, sino que sólo exponen lo que hay que evitar (cf. Antuña, F., "El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia", en *Éndoxa: series filosóficas, n° 30*, Madrid, UNED, 2012, pp. 457-458). Si la prevención se dirige contra el dogmatismo, la interpretación de Antuña resulta sensata; sin embargo, las alusiones a otros aspectos de la Doctrina de la Ciencia no tratados las introducciones no son suficientes para desechar el carácter introductorio.

4 En el "Prólogo" de *Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre* [*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*; en adelante: GWL], cuyo subtítulo evidencia (GA I/2 249) que está dirigido a los oyentes/alumnos, Fichte refiere a su primera publicación (1794): "no quería decirlo todo, sino dejar algo a mis lectores también para pensar [...]. La Doctrina de la Ciencia no debe *imponerse* en general, sino que debe *ser una necesidad* (*Bedürfniss*)", GA I/2 253. Trad. cast. J. C. Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 9 [de aquí en más: FDC].

5 *Cf.* EE § 1, GA I/4 186-187; ZE § 2, GA I/4 211; WLnm-H, GA IV/2 17-20, DCnm 2-4.

6 *Cf.* EE § 2, GA I/4 187. Como explica Solé: "Las representaciones que van acompañadas del sentimiento de libertad no plantean el problema de su fundamento, pues la propia voluntad libre es la explicación suficiente de por qué éstas son de tal o cual manera. El interrogante, en cambio, es planteado por aquellas representaciones cuyo fundamento no parece encontrarse en el sujeto que las piensa" (Solé, M. J., "Necesidad, libertad y filosofía en Fichte. Una lectura de la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797" en *Éndoxa: series filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, p. 441).

órbita de lo fundado. El fundamento es no sólo lo contrapuesto a lo fundado, sino la unidad y determinidad (*Bestimmtheit*) que constituye y contiene las determinaciones (*Bestimmungen*) de lo fundado.[7] En estas consideraciones Fichte ya aplica su visión idealista.

El ser racional finito se encuentra sumido en la experiencia, que suministra todo el contenido de su pensar, y el filósofo puede elevarse y abstraer (lo cual significa: separar mediante la libertad del pensar) los elementos implicados: la cosa (el ser) y la inteligencia. El filósofo puede partir de uno u otro fundamento explicativo: si parte de la cosa-en-sí, construye el *dogmatismo*; si parte de la inteligencia en sí, el *idealismo*.[8] Hasta aquí (y en lo sucesivo) Fichte presenta al dogmatismo y al idealismo como dos sistemas posibles y paralelos, ambos válidos y coherentes desde sus presupuestos.

Aunque en este contexto de las introducciones el énfasis se concentra en el primer principio de todo el sistema, la pregunta por el fundamento primero incluye también al fundamento de la representación.[9] Y en este procedimiento el idealismo y el dogmatismo se asemejan. En cuanto abstraen de la experiencia para explicarla, idealismo y dogmatismo proponen una *metafísica*, un fundamento que no se rige por los parámetros de la experiencia, tal como expresa Fichte en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo – Halle* (1796). La metafísica funda una eventual teoría del conocimiento. De ahí que la filosofía no sea una colección de datos que se adquieren históricamente, sino:

> porque sale de la experiencia, del círculo de los hechos, se eleva sobre la experiencia completa, [y] la conecta con algo, que no está en absoluto en el FACTUM ni en la experiencia, a saber: la indicación del fundamento de la misma; por [todo] esto surge la *filosofía* o, lo que es lo mismo, la *METAFÍSICA*. Los hechos, los FACTA, las experiencias como tales, no pertenecen a la *filosofía*, pues lo fundado no es el fundamento.[10]

7 *Cf*. EE § 2, GA I/4 187; véase también ZE § 2, GA I/4 211.
8 *Cf*. EE § 3, GA I/4 188.
9 Véase Fichte, J. G., *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftlehre* [*Esbozo de lo más peculiar de la Doctrina de la Ciencia*; de aquí en más GEWL] § 3, GA I/3 168.
10 WLnm-H, GA IV/2 19, DCnm 3-4 (suprimimos la separación de párrafos). Más abajo dice Fichte: “El filósofo sí va más allá, sobre toda la experiencia” (GA IV/2 26, DCnm 10). Por eso el idealismo no acepta nada exterior al Yo (*cf*. *ibid*. § 14, GA IV/2 163, DCnm 152), sino que la experiencia surge de la auto-producción del Yo (*cf*. *ibid*. § 16, GA IV/2 197, DCnm 189).

Pese a la equiparación con el dogmatismo, en la *Primera introducción* Fichte rápidamente orienta su foco hacia el aspecto que refuerza al idealismo: la inteligencia se puede abstraer de todo el contenido pensado y observarse a sí misma, puede tomarse a sí misma como objeto; y esta contemplación del modo de actuar de la autoconciencia es posible gracias a la autodeterminación. Precisamente la misma autodeterminación que fundamenta la realización de las acciones aquí se centra en una actividad particular, la de descubrir cómo opera la autoconciencia. Éste es el "Yo en sí", algo efectivamente real en la conciencia, el fundamento del idealismo, lo que se sustrae de la experiencia porque no está determinado, porque es lo determinable, lo sublime sobre el conjunto de la experiencia.[11]

Con el desarrollo se esclarece la "notable diferencia" entre idealismo y dogmatismo. Según la clasificación de Fichte, hay tres tipos de objetos de la conciencia: los inventados (por ejemplo, la cosa-en-sí), y los dados y, entre éstos, los determinados o los determinables. El idealismo se ocupa de los últimos y distingue entre lo determinado (la cosa) y lo determinable (el Yo). El dogmatismo, en cambio, sólo se ocupa de objetos producidos por la simple representación; por consiguiente, sus objetos, las cosas-en-sí, son una invención (*Erdichtung*), un artificio que jamás se presenta en la experiencia.[12]

Más allá del paralelismo y de la presunta irreductibilidad de ambos sistemas, Fichte apuesta a explicar el dogmatismo *desde el idealismo*, abandonando paulatinamente la mera coexistencia y generando una disyunción excluyente que sólo se resolverá con una elección radical. Tanto la reversibilidad de la conciencia como el carácter inmanente del Yo serán las herramientas de Fichte para exacerbar la disputa con el dogmatismo.

3. Los términos de la polémica con el dogmatismo

La polémica entre dogmatismo e idealismo se extrema con motivo de la inmanencia o trascendencia del primer principio. Así, por ejemplo, en *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* Fichte acusa

---

11 *Cf.* EE § 4, GA I/4 189-190. En este sentido, resulta inaceptable reducir la autoposición fichteana a una función intencional-cognitiva, o a un presupuesto reflexivo, como lo hace G. Macedo en "La tesis del Yo en los §§ 7-12 de la *Segunda Introducción* y en el primer capítulo del *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte (GA I/4, 491-534)", en *Éndoxa: series filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, pp. 475-477.

12 *Cf.* EE § 4, GA I/4 189-190.

a Spinoza de ir más allá del Yo absoluto y exigir un fundamento ulterior para el primer principio, lo cual es contradictorio, porque entonces ya no sería primero ni sería principio. Según Fichte, Spinoza extrapola la conciencia pura en Dios y convierte la conciencia empírica en una modificación de la primera. De este modo, quiebra la unicidad entre actuante y actuado, sujeto y objeto, acción y producto. Por consiguiente, el Yo no se pone a sí mismo, sino que resulta puesto; en Spinoza el Yo está puesto por Dios.[13] Esta posición puede provenir de un Ser superior o de una cosa situada al mismo nivel del Yo; en ambos casos, se quiebra la inmanencia en aras de la trascendencia:

> En el sistema crítico [= el idealismo], la cosa es puesta en el Yo; en el dogmático es aquello en lo cual es puesto el Yo mismo. El criticismo es, por eso, *inmanente*, porque pone todo en el Yo; el dogmatismo es *trascendente*, porque incluso sobrepasa el Yo.[14]

Al establecer un ámbito trascendente al Yo, el dogmatismo lo convierte en heterónomo, en algo dependiente. Desde luego, esta caracterización del dogmatismo proviene de un anclaje en el idealismo: en cuanto se acepta el Yo como primer principio, cualquier otro es indicio de trascendencia. Por ende, en la medida en que la contienda se concentra en el primer principio, los sistemas se vuelven intraducibles. En una primera aproximación, dogmatismo e idealismo no se pueden refutar ni confrontar directamente uno frente a otro, y se refutan y excluyen indirectamente por el solo hecho de proponer un fundamento distinto:

> Ninguno de estos dos sistemas puede refutar directamente al opuesto, porque su disputa (*Streit*) es una disputa sobre el primer principio que no admite más deducción; si a cada uno de los dos se le concede el suyo [= su principio], refuta al del otro; cada uno niega todo lo opuesto, y no tiene ningún punto en común a partir del cual uno y otro pudieran entenderse y conciliarse mutuamente. Incluso cuando parecen acordar sobre las palabras de una proposición, cada uno las toma en otro sentido.[15]

13 *Cf.* GWL § 1, GA I/2 263, FDC 20.

14 GWL § 3, GA I/2 279-280, FDC 32; WLnm-H, GA IV/2 22, DCnm 6.

15 EE § 5, GA I/4 191. Una presentación similar en WLnm-H, GA IV/2 20-21, DCnm 4-5.

Dogmatismo e idealismo se niegan, se rechazan a tal punto que carecen de algo en que pudieran ponerse de acuerdo, y entonces todo diálogo entre ellos resulta imposible. Cada uno presenta su sistema al lado del otro, y entre ellos la polémica propiamente tal, dado que no se relacionan, sería imposible.

Pero en la construcción del adversario filosófico Fichte presenta algunos matices que abren el espectro de lo que habitualmente se concibe como "dogmatismo". En una importante nota al pie explica por qué ni Kant ni la Doctrina de la Ciencia han sido (bien) entendidos:

> De eso [= la exclusión mutua de ambos sistemas, cada uno de los cuales utiliza las mismas palabras en un sentido diferente] proviene el que *Kant* no haya sido entendido, y que la Doctrina de la Ciencia no haya encontrado ninguna recepción [...]. El sistema kantiano y el de la Doctrina de la Ciencia son *idealistas*, no en el sentido habitualmente indeterminado de la palabra, sino en el sentido precisamente indicado [= sistemas que proponen como principio un Yo-en-sí]; pero los filósofos modernos son en su totalidad *dogmáticos*. *Kant* ha sido tolerado solamente porque fue posible hacer de él un dogmático [...]. La rápida propagación de la filosofía *kantiana* [...] no es una prueba de la profundidad, sino de la insipidez de la época. En parte, en esta figura está el engendro más descabellado que la fantasía humana ha podido fabricar [...]; en parte, se deja mostrar fácilmente que se la recomienda sólo porque se ha dejado de lado toda especulación seria y se ha creído contar con una carta magistral [...] para mantener también el empirismo superficial.[16]

Ni Kant ni la Doctrina de la Ciencia han sido (bien) entendidos porque son idealistas, mientras que *los filósofos modernos son todos dogmáticos*. De lo anterior se podría inferir que el dogmatismo se encumbra en el sistema de Spinoza y conglomera, desde allí, al racionalismo en general. Sin embargo, debemos matizar esta perspectiva con otra quizás no tan insistentemente subrayada: el "empirismo superficial", que será la clave del kantismo "bien" entendido y de la polémica de Fichte con los kantianos que, en vez de captar la fuerza del elemento idealista de la filosofía de Kant, se aferran y restauran hasta el hartazgo el elemento empirista que la Doctrina de la Ciencia

16 EE § 5 nota, GA I/4 191-192 n.

aspira a neutralizar.[17] El empirismo está ya contenido bajo el rótulo dogmático en cuanto pretende establecer una teoría del conocimiento que presupone *algo* –en última instancia, la cosa-en-sí– que existe independientemente del sujeto y que se erige en fundamento de la representación.

En consecuencia, Fichte deja en evidencia que del dogmatismo se traslucen al menos dos acepciones: el sistema que coloca como primer principio una cosa-en-sí de la que deriva todo lo demás; y el cuasi-sistema (porque, en rigor, no llega a afirmar lo que pretende afirmar) que sugiere que las determinaciones de la conciencia provienen de algo exterior e independiente a la misma. En el primer caso se alude a una sola cosa-en-sí última/primera, mientras que en el segundo a una presunta multiplicidad de cosas-en-sí tras la apariencia fenoménica, pero de las cuales no podríamos saber nada. En el primer caso encontramos el dogmatismo en su máxima expresión; en el segundo, un intento de sistema, donde la referencia sugerida a una cosa-en-sí deviene en una regularidad misteriosa (la mano invisible) de concordancias inexplicables. La segunda versión del dogmatismo, el empirista, en realidad sería la conversión del escepticismo en la apariencia de sistema.[18]

---

17 Sobre la polémica con los kantianos y el kantismo "bien" entendido, véase ZE § 6; también WLnm-H, GA IV/2 26, DCnm 10-11.

18 En la *Reseña de "Enesidemo"*, Fichte equipara escepticismo y dogmatismo, porque ambos presuponen una cosa-en-sí independiente de la representación. La diferencia reside en que, mientras el dogmatismo afirma la relación, el escepticismo la debilita. Para mostrar esta equivalencia Fichte cita un pasaje de "Enesidemo" (Schulze): "«Se puede pensar –dice él– que todo nuestro conocimiento procede de la actividad (*Wirksamkeit*) de objetos existentes *realiter* sobre nuestro ánimo, y que también la *necesidad* [...] es producida por un modo particular como nos afectan las cosas...»" (Fichte, J. G. *Reseña de "Enesidemo"*, intro., trad. y edición bilingüe de V. López-Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982, p. 74; en GA I/2 54). Véase también *Íbid.*, pp. 71-75,80-81; en GA I/2 51-54, 60-61. La crítica reaparece en Fichte, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* [*Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*], GA I/2 109 nota, y § 2, GA I/2 124-125; trad. cast. B. Navarro, México, UNAM, 1963, pp. 9 n, 25-26 respectivamente. En este último pasaje Fichte ensaya la presuposición escéptica de una filosofía sin sistema, y deduce: (1) una regresión infinita en la cadena de fundamentos; (2) un aparente sistema construido desde principios mutuamente independientes, como las verdades innatas (racionalismo cartesiano) o las cosas que causan impresión en nosotros (empirismo). Ambas versiones constituyen un dogmatismo, pero no un sistema. Por eso en *Grundlage* [*Fundamento*] dice: "Sólo hay dos sistemas, el crítico y el dogmático. El escepticismo [...] jamás podría ser un sistema, porque niega la posibilidad de un sistema en general" (GWL § 3, GA I/2 280 nota, FDC 32 n). Luego, aunque descarta el escepticismo consecuente, Fichte rescata el aspecto crítico (de Hume, Maimon y Schulze) que le permite al sistema reparar sus insuficiencias. Sobre el escepticismo de Maimon, véase F. Oncina, "Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana

Con estas aclaraciones, analicemos por pasos la estrategia de Fichte contra el dogmatismo. El modo de plantear la cuestión conlleva: (a) una suerte de *refutación indirecta* del dogmatismo, al mostrar las ventajas o conveniencias del idealismo en contraste con las debilidades del primero; (b) la *exacerbación de la disputa*, porque de la exclusión mutua del respectivo primer principio resulta una incompatibilidad total; (c) la *reducción explicativa* del dogmatismo a partir del idealismo, donde la dualidad de sistemas deja entrever cierta unidad subyacente y su desarrollo.

(a) *Refutación indirecta*. En cuanto se quieren mostrar las desventajas del dogmatismo frente al idealismo, la disputa –según Fichte– se desplaza al terreno de la práctica, porque en este sistema las determinaciones libres (de las cuales se seguirían las acciones), junto con la opinión de que somos libres, son todos productos de la cosa-en-sí. De ahí que el dogmatismo desemboque coherentemente en *fatalismo*, negando la autonomía del Yo. Y dado que todo lo explica –incluso el contenido de la conciencia– a partir de la concatenación mecánica de las cosas, también se vuelve *materialista*.[19] Además, la cosa-en-sí no se presenta en la experiencia, sino que se erige como un artificio que, analizado en detalle, se deduce de una *auto-contradicción* idealista. La cosa-en-sí, el fundamento trascendente a la conciencia que postula el dogmatismo, en el terreno de la práctica implica la heteronomía de la voluntad; pero es un invento, un producto de la auto-negación de la libertad: el Yo en sí que no se reconoce libre, y que libremente se niega, transforma el idealismo que lo caracteriza en un dogmatismo, porque enajena libremente su libertad como si ésta formara parte de algo separado de sí y trascendente. Ese acto de enaltecer la cosa-en-sí también forma parte de la libertad, aunque de una libertad que se anula o, mejor aún, que *se cree* anulada o gobernada por algo extrínseco. No obstante, este camino de –por así decir– concientización se podría llevar a cabo una

de la filosofía práctica del criticismo", en Muguerza J. y Rodríguez Aramayo R. (editores), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 369-382. En otro texto y en discusión precisamente con Maimon, que duda de la validez objetiva del conocimiento, Fichte afirma que escepticismo y criticismo van siempre juntos (*cf*. GEWL § 3, GA I/3 191).

19 *Cf*. EE § 5, GA I/4 192. Indudablemente esta asociación dogmatismo-mecanicismo-materialismo Fichte la toma de Jacobi. *Cf*. F. Jacobi, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785) en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, introd., trad. y notas M. J. Solé, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, pp. 137-140, 176-179.

vez reconocido el principio idealista.[20]

(b) *Exacerbación de la disputa*. Si los dos sistemas son incompatibles, intraducibles, excluyentes, etc., no cabe entre ellos ensayar ninguna mezcla, ensamblaje o composición. No hay un término medio, ni una instancia superadora y conciliadora, ni la posibilidad de moderar a las partes hasta encontrar un punto de concordancia. Dogmatismo e idealismo se repugnan, porque uno propone sacrificar la autonomía del Yo y el otro la independencia de la cosa, uno es el sistema de la necesidad y el otro el sistema de la libertad.[21] Y puede haber sólo un fundamento primero. Entonces, ¿qué elegir? La razón, en su dimensión teórica no ofrece ningún fundamento explicativo –o, lo que es lo mismo, convalida ambos–,[22] porque en este punto, el comienzo de la serie, no hay una instancia desde la cual deducir y, por consiguiente, se requiere un acto absolutamente primero que se desprenda de la libertad de pensar, un fundamento de decisión (*EntscheidungsGrund*) para determinar el libre arbitrio, a saber: la *inclinación* y el *interés* (Neigung *und* Interesse).[23] Este funda-

---

20 Esta interpretación (el dogmatismo como autocontradicción no asumida) aparece ulteriormente, en ZE § 10. Si Fichte permaneciera en la mera coexistencia de ambos sistemas, su postura sería escéptica. Por eso afirma: "Ellos [los dogmáticos] presuponen la relación de causalidad en todas partes, porque en lo hecho no conocen ninguna superior [...]. Nosotros partimos de la libertad y la presuponemos [...] también en ellos. En la presuposición de la validez total del mecanismo de causas y efectos, ellos además se contradicen a sí mismos inmediatamente; lo que dicen y lo que hacen está en contradicción. En efecto, en cuanto *presuponen* el mecanismo, se elevan sobre él; su pensar el mecanismo es algo que está fuera del mismo. El mecanismo no se puede comprender, precisamente porque es mecanismo. Sólo puede comprenderse a sí misma la conciencia libre" (ZE § 10; GA I/4 261). Poco más abajo Fichte resuelve el dilema escéptico: "*nosotros* podemos refutar su sistema [...]; sólo *para ellos* no podemos refutarlo" (GA I/4 261-262).

21 *Cf.* EE § 5, GA I/4 193. Véase también ZE § 10, GA I/4 261 nota.

22 *Cf.* GWL § 4, GA I/2 310, FDC 58. Este tema lo tratamos en "El idealismo trascendental de Fichte", en López, D. (comp.), *Experiencia y Límite*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009, pp. 179-180.

23 *Cf.* EE § 5, GA I/4 194. En el citado "Sobre la vivificación...", Fichte plantea que cualquier interés se funda en el impulso (*Trieb*) hacia la verdad, que no se puede producir, sino que consiste en una disposición (*Anlage*) propia de la esencia de la razón y se activa con la libertad que se auto-legitima. Tal interés se vivifica y eleva mediante la satisfacción (*Befriedigung*) que provoca, aunque este gozo (*Genuss*) no es placer sensible, sino un gozo espiritual y puro (*cf*. GA I/3 83-84; FyE 169-172). La inclinación (*Neigung*) también puede interpretarse como impulso o disposición hacia la verdad, despojada de connotaciones sensibles. Y si tuviera una connotación sensible, indicaría que éste y lo inteligible conducen igualmente a la decisión fundacional. En otro texto, Fichte refiere el interés a la unidad: "nuestra razón, tanto la TEÓRICA como la PRÁCTICA, tiene propiamente sólo un INTERÉS, y éste es la UNIDAD" (WLnm-H, GA IV/2 23, DCnm 7). "Kant habla de un interés de la [razón] especula-

mento supremo despliega el ámbito del "para-sí", la referencialidad de la que carece el dogmatismo.[24]

(c) *Reducción explicativa*. La reducción del dogmatismo al idealismo, aunque esté implícita en toda la polémica y parezca imposible –dada la incompatibilidad y exclusión de ambos sistemas–, surge con motivo del siguiente pasaje:

> hay dos grados de la humanidad [...], dos géneros principales de hombres. Unos, que aún no se han elevado al sentimiento pleno de su libertad y a la autoactividad absoluta, se encuentran a sí mismos únicamente en el representar las cosas; ellos sólo tienen aquella autoconciencia dispersa, adherida a los objetos, recolectada junto con y desde la multiplicidad de objetos. Su imagen se les lanza mediante las cosas, como mediante un espejo [...]. Pero quien llega a ser consciente de la autoactividad y de la independencia de todo lo que existe fuera de él, [...] no necesita de las cosas para apoyar su sí-mismo [...]. La filosofía que se elige depende de qué hombre se es, porque un sistema filosófico no es un utensilio muerto [...], sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.[25]

La filosofía no se instrumenta a conveniencia, sino que se enlaza con el ánimo y la vida de aquel que la lleva a la práctica. Ciertamente este pasaje podría ubicarse en la mencionada elección radical,

---

tiva y de un interés de la razón práctica, y pone a ambos opuestos; ahora bien, esto es correcto desde su punto de vista, pero no en sí, pues la razón es siempre sólo una y tiene sólo un interés. Su interés es la creencia en la autonomía y en la libertad" (*Wissenschaftslehre nova methodo – Krause*, GA IV/3 335).

24 La autorreferencialidad que distingue al idealismo del dogmatismo se halla contenida en la exhortación iniciática de pensarse a sí mismo que señalamos arriba. El proceder dogmático no puede sino pensar al Yo como cosa u objeto, sin identificarlo con el sujeto de la operación; es decir, no capta el revertirse en el pensar, la autoposición (*cf. Versuch einer neuen Darstellung* [*Ensayo de una nueva exposición*], GA I/4 271-273). Un comentario detallado y didáctico: De Jesús, V., "*Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* – Un fragmento de filosofía", en *Éndoxa: series filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, pp. 482-497 y 512-519.

25 EE § 5, GA I/4 194-195. Respecto de este pasaje, R. Lauth aclara acertadamente que no significa que cada uno puede gestar su propia filosofía según su carácter, etc., sino que: "el objeto [de la filosofía] se halla en el ojo del observador; el resultado se halla en la decisión, es más, es sólo esta decisión" (Lauth, R., "La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo", en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1968, p. 56).

pero resulta más interesante en cuanto corona la distinción y gradación entre dos "géneros principales" de hombres que configuran dos grados de desarrollo de la humanidad: por una parte, quienes no se han elevado aún al sentimiento de la libertad se representan a sí mismos a través de las cosas, de modo que su autoconciencia se dispersa en ellas, y se sostiene gracias a ellas. Por otra parte, quienes han tomado conciencia de su propia autonomía e independencia invierten los términos de la relación dogmática. En rigor, el dogmático debería dar este último paso, y hay algo en él que está de acuerdo con el idealista:

> El dogmático, por el ataque a su sistema, se pierde efectivamente en el experimentarse a sí mismo; incluso no está completamente armado contra este ataque, porque en su interior mismo hay algo que se mantiene [en común] con el atacante [...]. El idealista, por el contrario, no se puede contener de mirar con cierta desatención al dogmático, que no le puede decir más que lo que el primero ya sabía largamente y que, como incorrecto, lo ha abandonado; porque al idealismo se ingresa, si no incluso mediante el dogmatismo mismo, al menos mediante la disposición (*Stimmung*) hacia él.[26]

El dogmático se encuentra indefenso ante el idealista, pues lleva consigo la anulación de su propio modo de pensar, mientras que el idealista no puede sino ser compasivo con el dogmático, porque ya ha atravesado ese proceso y permanecer en él sería como defender la incoherencia. El idealista, que naturalmente fue o se dispuso a aceptar el dogmatismo, dio un paso más y reflexionó sobre el proceso de fundamentación. Pero, entonces, para llegar al idealismo, en algún momento se ha de atravesar el dogmatismo, dado que éste sistematiza la creencia inmediata en la independencia de las cosas.

Por consiguiente, habría dos estadios secuenciados, dos maneras de concebir el mundo y de concebirse; resta por explicar cómo se pasa de una a otra. Por el momento Fichte sólo indica que al dog-

26 EE § 5, GA I/4 195. En otros pasajes Fichte también abona la idea de que el dogmatismo es una suerte de estadio natural para luego pasar al idealismo: "pocos hombres parecen superar la inclinación natural al dogmatismo y elevarse hacia el vuelo libre de la especulación" (ZE § 6, GA I/4 238). Más abajo: "No es absurdo pensar ahora el dogmatismo y luego el idealismo trascendental; todos podemos y todos tenemos que hacerlo, si filosofamos sobre ambos sistemas. Pero sí es absurdo querer pensarlos a ambos como *Uno*", (GA I/4 239). "Pues todos hemos nacido en él [= dogmatismo], y cuesta tiempo elevarse sobre el mismo", (ZE § 10, GA I/4 262).

mático resulta imposible convencerlo, que filósofo se nace.[27] Claramente, el dogmático tendrá que *auto*-convencerse y nacer de nuevo en el idealismo.

4. El idealismo superior y completo

El idealismo fichteano adquiere forma y precisión no sólo frente al dogmatismo, sino también frente a otros posibles sistemas idealistas, entre los cuales se destacan: el trascendente –una variante del dogmatismo– y el "medio idealismo" o idealismo a medias –una suerte de criticismo aferrado a la experiencia–. Estas variantes del idealismo coinciden en cierta medida con los dos tipos de dogmatismo señalados, el racionalista y el empirista, y a partir de aquí se configura la diferencia específica del posicionamiento de Fichte. El idealismo "superior y completo" presenta una serie de características particulares que ponen en duda y cuestionan su homologación directa con el sistema kantiano. Por ende, el kantismo será *auténtico* idealismo si cumple con los requisitos que Fichte le atribuye a este sistema.

Una de las ventajas más importantes sobre el dogmatismo consiste en que el idealismo puede dar cuenta del propio operar de la conciencia, de la doble serie del ver y del ser (lo ideal y lo real) y de cómo una se refleja en la otra, mientras que el dogmatismo, aferrado al ser, tiene que dar un salto abismal para explicar el ver.[28] De ahí la reiterada insistencia de Fichte de no concebir al Yo como un ser, una cosa, algo subsistente y cerrado, un fenómeno determinado por leyes mecánicas, etc. El primer principio del idealismo es lo activo absoluto, lo primero y sin nada anterior, un actuar que se activa y efectiviza por sí. De esta actividad originaria se deduce el mundo (No-Yo), encontrado de determinada manera y sin intervención del Yo. Pero el mundo no se deduce inmediatamente, como si fuera un simple producto de la conciencia, sino a través de ciertos modos de actuar que se encuentran en la esencia de la conciencia, es decir, que constituyen su carácter o su dinámica interna. Se trata de las "leyes del actuar" o "leyes necesarias de la inteligencia".[29] En este

27 *Cf.* EE § 5, GA I/4 195.

28 *Cf.* EE § 6, GA I/4 196-198. También véase ZE § 3, GA I/4 212-213.

29 EE § 7, GA I/4 199-200. Las leyes del actuar son "acciones necesarias" o "modos de actuar" que se deducen de la autoposición, corresponden a la razón, y desde ellas se buscará la experiencia concordante. *Cf.* WLnm-H, GA IV/2 25, DCnm 9. En este pasaje Fichte pone como ejemplo espacio y tiempo, cuya deducción trata

contexto, los objetos ya no son algo exterior subsistente, ni llegan a través de impresiones (causales en el dogmatismo, psicológicamente explicables por la costumbre en el empirismo); los objetos son límites sentidos en el actuar.[30] No hay una instancia extrínseca de referencia, sino que lo referido exteriormente está puesto por el Yo que lo constituye y, por tanto, resulta inescindible de lo interior que lo fundamenta.

El idealismo crítico-trascendental se distingue del idealismo trascendente precisamente por las leyes del actuar, porque el último deriva el mundo sin mediación alguna.[31] Al fin y al cabo, entre en una cosa-en-sí inaccesible y un Yo trascendente y caótico no habría gran diferencia. Este idealismo trascendente subsume el mundo a los designios de un Yo arbitrario que, por lo demás, no tendría límite alguno, ni coherencia. En contrapartida, las leyes del actuar que el Yo encuentra en sí conforman un sistema, básicamente porque responden a una ley primera: la *auto-determinación*.[32] Para Fichte las leyes del actuar son, por ejemplo, las categorías kantianas, mediante las cuales se determinan y ordenan los objetos; sin embargo, estas leyes están subsumidas en otras superiores, a saber, las de la práctica, y a su vez en una última/primera y fundamental: la auto-legislación o autodeterminación. La teoría, o el conocimiento de los objetos, la explicación de la experiencia, etc., son todas maneras de actuar. Cuando ese actuar vuelve sobre sí, se descubre en su originariedad y para-sí, y descubre que funda la conciencia y la autoconciencia,

---

en GEWL § 4 y en WLnm-H §§ 10-12. En otro pasaje equipara las leyes del actuar con las categorías, que son maneras en que el Yo sale de sí para pensar lo otro: "no son algo que meramente conecta lo múltiple, sino que, antes bien, son el modo en que lo simple se transforma en un múltiple" (WLnm-H § 16, GA IV/2 205, DCnm 197). Luego analiza las categorías de sustancialidad, causalidad y acción recíproca. El procedimiento de justificación de las leyes es circular: "las leyes de la razón deben ser explicadas y deducidas, sólo que precisamente ya en la explicación y en la deducción de ellas actúo según las mismas [leyes]. Este círculo de la razón es inevitable, y precisamente por esto se muestra que no hay ninguna verdad en sí", (WLnm-H § 14, GA IV/2 164, DCnm 152-153).

30 "[L]a inteligencia no siente algo, una impresión de afuera, sino que siente en aquel actuar los límites de su propia esencia" (EE § 7, GA I/4 200).

31 *Cf.* EE § 7, GA I/4 200. Esta caracterización resulta clave para la interpretación de los idealismos cuantitativo / cualitativo de GWL § 4, GA I/2 303-304, FDC 52, que reaparece más abajo: GA I/2 309-311, FDC 57-58; GA I/2 324 ss., FDC 67 ss., y se complejiza aún más en GA I/2 332-339, FDC, 73-78. En rigor, la cuestión no se resuelve en la teoría, sino en la práctica, donde la finitud se explica en un contexto más amplio de acciones posibles. Véase GWL § 5, GA I/2 411-413, FDC 135-137. En el artículo citado, R. Lauth se ocupa sucintamente del tema. *Cf.* Lauth, *op. cit.*, pp. 60-64.

32 *Cf.* EE § 7, GA I/4 201 y 204. Véase también: ZE § 4, GA I/4 215-216.

y descubre que se pone a sí mismo, entonces se hace libremente y capta el proceso de autodeterminación.

Ahora bien, así como el idealismo fichteano se separa del idealismo trascendente, también se diferencia del idealismo "a medias"[33] que no admite que las leyes del actuar se deduzcan de la esencia de la inteligencia. Ante estas leyes, por ejemplo la causalidad o la sustancialidad, Fichte pregunta: ¿cómo explica su origen y legitimidad el filósofo "crítico"/criticista? Éste arguye que son leyes inmanentes de la inteligencia y que se aplican inmediatamente a los objetos; pero las deduce, por abstracción, de la experiencia. En contra del filósofo criticista, el dogmático afirma que estas leyes se fundan en la esencia y en las propiedades de las cosas. Fichte concluye que no hay razones para creer en uno u otro.[34] El filósofo crítico/criticista no puede explicar cómo surge el objeto; si las leyes se deducen de la experiencia, y si los objetos son meramente dados, ¿qué diferencia habría entre presuponer que todo proviene de la experiencia o todo proviene de una cosa-en-sí? En efecto, cuestiona Fichte: ¿de dónde proviene la materia del conocimiento? Porque en esa materia se esconde el dogmatismo.[35] Si mantiene la presuposición de algo "en-sí", manifiesto o implícito, como fundamento de la representación y de los contenidos de conciencia, entonces el criticismo "a medias" termina equiparándose al dogmatismo, y no explica lo que promete explicar. Y si sólo lo presupone bajo la duda, entonces desemboca en escepticismo y en empirismo superficial. Este idealismo se queda a mitad de camino y no asume la posición y las consecuencias del primer principio. En la literatura sobre Fichte suele subrayarse la separación respecto del idealismo trascendente-dogmático, y a nuestro juicio no suele enfatizarse suficientemente esta segunda diferenciación con un idealismo a medias que sirve para restaurar por un subterfugio el empirismo elemental y que conduce nuevamente, por

33 EE § 7, GA I/4 203 nota. Fichte menciona a J. Beck (1761-1840), que entre 1793 y 1796 publica tres tomos sobre los escritos críticos de Kant: el primero sobre la razón especulativa y la razón práctica, el segundo sobre la *Crítica del Juicio* y la ciencia natural, y el tercero expone el único punto de vista posible desde el cual hay que juzgar la filosofía crítica. Por otra parte, a diferencia de *Grundlage* § 3, donde el criticismo –como señalamos arriba– se identifica sin más con el idealismo, aquí el término adquiere una connotación negativa.

34 *Cf.* EE § 7, GA I/4 201-202.

35 "En este proceder, particularmente no se comprende cómo surge entonces el objeto mismo; porque, incluso si se quiere conceder al [filósofo] crítico sus postulados indemostrados, por ellos no se explican nada más que las *propiedades* y *relaciones* de la cosa [...]. Pero, ¿de dónde proviene lo que tiene estas relaciones y propiedades? ¿De dónde proviene la materia que se recibe en estas formas? En esta materia se refugia el dogmatismo" (EE § 7, GA I/4 202).

la vía afirmativa o por la vía dubitativa, al dogmatismo.

En consecuencia, el idealismo superior-completo explica el surgimiento de la cosa a través de las leyes del actuar y ante los ojos de la inteligencia, como un conjunto de relaciones unificadas por la imaginación, un conjunto en el que forma y materia no están disociadas (esto lo hace el análisis). El idealismo coherente descarta una instancia de referencia con la cual haya que refrendar lo que la conciencia construye. El mundo se deduce por oposición y con relación a la conciencia que da cuenta de él, y en este sentido, no hay una verdad independiente de la que construye la conciencia. Aun así, no se trata de una mera fábula, no sólo porque el actuar se orienta con las leyes para conocer, sino también porque el conocer se pone en juego en la práctica. En suma, el idealismo superior-completo no admite ni un Yo trascendente, ni la experiencia, como instancias para legitimar el funcionamiento de la conciencia; lo cual no significa ni que el Yo opere arbitrariamente, ni que su modo de operar se legitime desde algo extrínseco. El Yo actúa según sus propias leyes, a las que legitima en cuanto se autodetermina a actuar. Con este desarrollo se evidencia, por una parte, que la misma argumentación contra el dogmatismo también se aplica contra los idealismos desviados; por otra, que la comprensión fichteana del idealismo kantiano exigirá una reformulación del último en el sentido del primero.[36]

36 La conexión entre el idealismo crítico-trascendental o superior y completo –el idealismo fichteano– y el idealismo trascendental de Kant, tal como anticipamos desde el primer punto de este trabajo, merece un desarrollo aparte. La estrategia es similar: el kantismo "bien entendido", como dice Fichte, el único kantismo coherente y sostenible, no puede sino coincidir con la Doctrina de la Ciencia, pues de lo contrario, o bien se convierte en empirismo presuponiendo que hay algo exterior que funciona como fundamento de la sensación, o bien se convierte en dogmatismo en cuanto bautiza eso exterior como cosa en sí. De una o de otra manera desvirtúa al idealismo. Por ende, las ironías que Fichte destila al comienzo de la *Primera introducción* sobre si ha entendido correctamente o no a Kant, si éste sirve de excusa para justificar su propio sistema, si se ha llevado a cabo hasta las últimas consecuencias el giro copernicano, etc. (GA I/4 183-185), se completan con el ácido y explosivo debate de Fichte con los kantianos en la *Segunda introducción* (ZE § 6, GA I/4 221-244), un debate según el cual, si Kant no lo diera la razón a Fichte –tal como efectivamente sucedió–, entonces diría las mismas sandeces que los kantianos y sería tan superficial como ellos. De estos temas nos ocupamos en: "El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad", *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n° 10, 2015 [en línea: http://ref.revues.org/613].

5. La disyunción excluyente

Lejos del orgullo ciego, de la falta de esfuerzo o de la complacencia –es decir, de los tres obstáculos para el hallazgo de la verdad señalados al comienzo–, y convencido de sus propias investigaciones, Fichte perfila el auténtico idealismo en confrontación con los otros sistemas.[37] En general, la misma estrategia que emplea para el primer principio, la *disyunción excluyente*, le permite trazar contraposiciones que muestran las incongruencias de sus rivales y que inducen a concluir la veracidad de lo que propone. Al abrir dos posibilidades de las cuales sólo una puede subsistir, Fichte atenaza la contraposición y exige sacrificar la alternativa, subsumiéndola en la unicidad soberana, y colocando en ésta la voluntad y la decisión. Así descarta al dogmatismo que parte de una cosa-en-sí presupuesta como fundamento de la representación, y así descarta al idealismo trascendente que restaura el empirismo elemental. Curiosamente, la literatura sobre Fichte suele enfatizar las contiendas con el dogmatismo racionalista y con el idealismo trascendente, y no tanto –como hemos insistido aquí– con el dogmatismo empirista y con el idealismo a medias, probablemente porque intentan armonizar –a nuestro entender, de modo infructuoso– el idealismo fichteano con el kantiano en una suerte de pensamiento trascendental unívoco, para esterilizar, de esa manera, la acusación de solipsismo, hipóstasis, creacionismo o invención ingenua de la realidad desde el Yo. Pero, como observamos, Fichte mismo se previene de todas estas acusaciones, sin por ello reincidir en el empirismo.

En suma, el idealismo superior y completo se posiciona contra las dos variantes del dogmatismo y contra las dos variantes del falso idealismo, que en cierta medida coinciden y se pueden clasificar, en el orden de la fundamentación, en una instancia superior (la cosa-en-sí o el Yo infinito hipostasiado) y en una inferior (la mano invisible o regularidad inexplicable de la experiencia). Para Fichte, la única trascendencia admisible se da en la inmanencia del Yo mismo; es decir, Dios, la razón, la ley moral, etc., son inescindibles de la interioridad del Yo. La autoconciencia, la autodeterminación o la

37 Prueba de que cumple con los requisitos señalados son las problematizaciones y los sucesivos intentos infructuosos por esclarecer la Doctrina de la Ciencia, junto con las incomprensiones y desavenencias sufridas por Fichte en primera persona. Recuérdese no sólo la cantidad de obras que tienen por objeto explicar nuevamente la Doctrina de la Ciencia, sino también los inconvenientes con estudiantes y autoridades de la Universidad de Jena, la disputa del ateísmo, la desautorización pública de Kant, la destitución de su cátedra, la infortunada intervención de Jacobi, etc., sucesos todos que ocurren entre 1795 y 1800.

autolegislación manifiestan el punto soberano desde el cual se deducen verticalmente las escisiones como determinaciones horizontales entre sujeto y objeto, determinaciones que se experimentan como límites dados o encontrados, pero no insuperables, sino precisamente como punto de partida o condiciones para la realización concreta de la libertad. Desde la perspectiva metafísica y ontológica, el conocimiento se revela como un momento, una dualización cuyo resultado se confronta en la práctica, en la acción transformadora.

Los otros idealismos, los falsos, son profundamente incoherentes, porque tratan acerca de algo que dan por sentado, aceptado o válido, *fuera* del Yo. Se refieren a algo que presuntamente está fuera del Yo, cuando en el acto mismo de pensarlo, problematizarlo y decirlo lo están colocando *dentro* del Yo, aunque sin admitir esta operación básica. Así consolidan una dualización insostenible, un abismo infranqueable o salto mortal que únicamente se sigue de un pensar inconsecuente. En esta paradoja se enredan los falsos idealismos, los dogmáticos que todavía no han entendido que si hay una verdad, una razón, un principio, etc., entonces hay un solo idealismo, que ahora ya sabemos cuál es.

Bibliografía

FUENTES, TRADUCCIONES Y ABREVIATURAS

- Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por R. Lauth, H. Jacob y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Fromman Verlag, 1962 ss. [GA]

- ---, *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit* [*Sobre la vivificación y elevación del interés puro por la verdad*], en GA I/3 83-90.

- ---, *Filosofía y estética. La polémica con Schiller*, introducción, selección de textos, traducción y notas F. Oncina Coves – M. Ramos Valera, Valencia, Universidad de Valencia, 1998. [FyE]

- ---, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [*Primera introducción en la Doctrina de la Ciencia*], en GA I/4 183-208. [EE]

- ---, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [*Segunda introducción en la Doctrina de la Ciencia*], en GA I/4 209-269. [ZE]

- ---,*Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [*Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*], en GA I/4 271-281.

- ---, *Das System der Sittenlehre* [*El sistema de la Doctrina ética*], en GA I/5 21-317.

- ---, *Ética, o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, presentación, traducción y notas de J. Rivera de Rosales, Madrid, Akal, 2005.

- ---, *Wissenschaftslehre nova methodo – Halle* [*Doctrina de la Ciencia nova methodo – Halle*], en GA IV/2 17-266. [WLnm-H]

- ---, *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. J. Villacañas – M. Ramos, Valencia, Natán, 1986. [DCnm]

- ---, *Wissenschaftslehre nova methodo – Krause* [*Doctrina de la Ciencia nova methodo – Krause*], en GA IV/2 17-266.

- ---, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*], en GA I/2 249-451. [GWL]

- ---, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975. [FDC]

- ---, *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* [*Esbozo de lo más peculiar de la Doctrina de la Ciencia*], en GA I/3 129-208. [GEWL]

- ---, *Recension des Aenesidemus* [*Reseña de Enesidemo*], en GA I/2 41-67.

- ---, *Reseña de "Enesidemo"*, introducción, traducción y edición bilingüe de V. López-Domínguez y J. Rivera de Rosales, Madrid, Hiperión, 1982.

- ---, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* [*Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*], en GA I/2 107-163.

- ---, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1963.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Antuña, F. "El carácter des-introductorio de la Doctrina de la Ciencia", en *Éndoxa: series filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, pp. 457-470.

- De Jesús, V., "*Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* – Un fragmento de filosofía", en *Éndoxa: series filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, pp. 481-520.

- Gaudio, M., "El idealismo trascendental de Fichte", en López, D. (comp.), *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009, pp. 178-185.

- ---, "El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad", *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n° 10, 2015 [en línea: http://ref.revues.org/613].

- Jacobi, F., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo,* introducción, selección de textos, traducción y notas de M. J. Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo, 2013, pp. 119-235.

- Lauth, R., "La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo", en *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro, México, UNAM, 1968, pp. 51-76.

- Macedo, G., "La tesis del Yo en los §§ 7-12 de la *Segunda Introducción* y en el primer capítulo del *Ensayo de una nueva exposición*

de la Doctrina de la Ciencia de Fichte (GA I/4, 491-534)", en *Éndoxa: series filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, pp. 471-480.

- Oncina Coves, F., "Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo", en Muguerza J. y Rodríguez Aramayo R. (editores), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 369-402.

- Santoro, Th., "Intuição Intelectual e Fundamentação do Conhecimento no Ensaio de una nova Exposição da Doutrina-da-Ciência", en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n°1, 2010, [en línea: http://ref.revues.org/330].

- Solé, M. J., "Necesidad, libertad y filosofía en Fichte. Una lectura de la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* de 1797", en *Éndoxa: series filosóficas, n° 30*, Madrid, UNED, 2012, pp. 433-456.

El poeta como modo de ser en el mundo: el idealismo mágico de Novalis

Lucas Scarfia

Cuando Friedrich von Hardenberg (Novalis), se refiere a su propio pensamiento filosófico, lo hace bajo la nomenclatura de "idealismo mágico". Para entender el sentido y las implicancias que semejante noción conlleva, es necesario valerse de los fragmentos de aquél recopilados por Schlegel y Tieck, y editados en español bajo el título de, precisamente, *Los fragmentos*, así como también de la inconclusa novela *Heinrich von Ofterdingen*, y de algunos poemas, entre otros textos de su producción escrita.

En cuanto a la particular calificación que el idealismo adopta en Novalis, cabe exponer un pasaje en que el poeta sitúa al mismo, como el último momento en una línea -aunque no necesariamente continua-, de pensamiento filosófico. Dice Novalis:

> [e]l empírico es aquel en quien el modo de pensar es una operación del mundo exterior y de la fatalidad; es el pensador pasivo, aquel a quien le imponen una filosofía. [L]os empíricos trascendentales [...] forman la transición hacia los dogmáticos; desde allí, pasamos a los [...] dogmáticos trascendentales; luego a Kant, a Fichte y, finalmente, al idealismo mágico.[1]

Sin embargo, lo dicho por Novalis no implica que esté pensando en su propio sistema[2] como un estadio evolucionado y superador de las filosofías previas. En efecto, la primera hipótesis aquí presentada, es que el idealismo en su acepción novaliana, es un momento en el desarrollo de lo que Fichte -referente excluyente de todos los miembros de la *Frühromantik*-,[3] denomina "historia pragmática del espíritu humano" (1);[4] el cual no por ser sólo un momento, es decir,

1 Novalis, *Los fragmentos, seguidos de Los discípulos en Sais*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948, p. 152.

2 Sistema, por otra parte, fragmentario e imposible de ser considerado nunca como acabado en sí mismo.

3 *Cf.* Caner-Liese, R., "Introducción", en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007, p. 13.

4 *Cf.* Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos

no porque no haya de ser incorporado en una futura instancia filosófica, es deficiente. Por la noción de "historia pragmática del espíritu", hacemos referencia al propio texto de la *Doctrina de la ciencia fichteana* -su obra por antonomasia-, así como al camino a través del cual, para Fichte, la libertad como principio de la subjetividad, se realiza mediatamente en el mundo, con el objetivo último de volver sobre sí misma. Por otra parte, aquella supuesta deficiencia mencionada, no implica una falta de espíritu filosófico, lectura esta, favorecida por el vicio hegeliano de sistematización acabada de un pensamiento de tal índole,[5] sino la patentización formal de lo que es un quiebre imposible de ser suturado en términos onto-metafísicos.[6]

La otra pregunta que se plantea remite a cuál es el modo en que ha de entenderse el "idealismo mágico" (2). Es decir, si ha de llevarse a cabo una lectura literal del mismo, o al contrario, según nuestra segunda hipótesis, una lectura de corte poético. A partir de su justificación presentaremos conclusivamente las implicancias que el pensamiento novaliano tiene, en cuanto a los posibles modos de ser del hombre en el mundo (3).

Aires, Aguilar, 1975, p. 96.

5 Hegel no sólo interpreta la filosofía novaliana, sino también la de Fichte, como incompleta, haciendo referencia al carácter subjetivo del idealismo fichteano, en contraposición con la absolutez del suyo propio. Acerca del yo fichteano como primer principio del saber, dice Hegel: "[e]l yo es un sujeto-objeto subjetivo" (Hegel, G. W. F, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989, p. 53); a partir de lo cual tal sistema perdería la organicidad que no sólo Hegel, sino el mismo Fichte, creen necesaria.

6 En este sentido, la escritura fragmentaria de Novalis, es la forma acorde al contenido que manifiesta, a saber: la imposibilidad de alcanzar el absoluto anhelado; proposición que se aclara en lo siguiente. De hecho, de acuerdo con Žižek, ha de concluirse cierta "primacía conceptual y ética de la melancolía [en tanto] la melancolía, (la decepción con todos los objetos empíricos, positivos, ninguno de los cuales puede satisfacer nuestro deseo) es en rigor el principio de la filosofía" (Žižek, S., "Acto o melancolía", en *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 165 y 173). Una melancolía semejante, es propia del yo novaliano que se sabe en perpetuo oscilamiento entre la finitud y la infinitud -y que nunca consigue dar cierre al quiebre metafísico apuntado. Por otro lado, no es la intención del trabajo debatir acerca de ninguna cualificación gradual, o nivel de autenticidad, entre lo que no son más que diversos modos de entender la filosofía, y en particular, el idealismo filosófico.

1. El idealismo mágico en su relación con la especulación fichteana

Teniendo en cuenta la cita indicada en la Introducción, antes que Novalis, ya Fichte reflexiona acerca de los diferentes modos del pensar filosófico; y al tiempo que repara sobre ellos, desestima particularmente al dogmatismo, al oponerlo a su propia filosofía idealista. Según Fichte, la ventaja de esta última sobre aquél, radica en que su objeto -el "yo en sí"-,[7] "puede mostrarse en la conciencia, mientras que [...] el del dogmatismo no puede hacerse valer por nada más que por una mera invención".[8] En tanto el primer principio del dogmatismo es una quimera separada irremediablemente del sujeto, no puede ser considerado como principio alguno.

Ahora bien, aquel yo en sí, que teóricamente es accesible a sí mismo de forma intuitiva, resulta según el propio Fichte, inapropiable en un sentido práctico.[9] Es decir, no existe instancia última en aquella historia pragmática espiritual del sujeto, en la cual éste logre superar de forma acabada, la serie de mediaciones por las cuales la libertad se realiza mundanamente; y es este aspecto no menor de la filosofía fichteana, el que se halla enfatizado en la teoría novaliana -así como también, en la experiencia de vida del poeta-,[10] bajo el rótulo de idealismo mágico.

---

7 Dice Fichte: "[y]o en sí es el objeto del idealismo". Fichte, J. G., *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 37. Cabe aclarar que tal denominación, no debe "inducir a la representación de un yo como cosa en sí" (*Ibid.*, p. 37), con lo cual el idealismo deviene aquello criticado por aquél a lo largo de todos sus escritos, a saber: dogmatismo.

8 *Ibid.*, p. 38.

9 *Cf.* Fichte, *Doctrina..., op. cit.*, p. 20.

10 En este sentido, cabe hacerse eco del rol que la muerte de la prometida de Novalis, Sophie von Kuhn -y en consecuencia, la imposible unión matrimonial- tuvo en su vida y su escritura, en tanto Novalis homologa el yo en sí, o lo absoluto, al amor por Sophie; o en el caso del *Heinrich*, por Matilde y Zulima, así como en el cuento *Los discípulos en Saís*, por Rosenblütchen. Es cierto que Novalis concibe -implícitamente-, que sólo en la sacra unión del matrimonio, el amor adopta el carácter de lo absoluto. "El matrimonio significa un momento nuevo y más elevado del amor [...] La filosofía nace con el matrimonio". Novalis, "Los discípulos en Sais", en *Los románticos alemanes, Hoffman, Novalis, y otros* (selección de Ilse M. de Brugger) Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1978, p. 113. En cuanto al amor por una mujer pensado como unión con lo absoluto, expresa Novalis: "las mujeres [...] ¿No tienen [...] semejanza con lo infinito, ya que no pueden ser elevadas al cuadrado, y que, sólo por aproximación, es posible encontrarlas? ¿Y semejanza con lo supremo, por el hecho de que están absolutamente al alcance y que, sin embargo, siempre se las busca [...]?". Novalis, *Los fragmentos..., op. cit.*, p. 178.

En efecto, según Fichte, existe una tendencia (*Streben*) práctica en el yo, por la cual éste debe ser una unidad. Es decir, tiene que apropiarse a sí mismo para ser tanto sujeto de conocimiento (sentido teórico), como sujeto moral (sentido práctico); y, sin embargo, tal unidad no puede concebirse más que como un ideal trazado como *telos*, pero inalcanzable efectivamente.[11] Esta tendencia es a lo que Fichte alude con el concepto de libertad.[12] Si el ideal infinito -en tanto yo como fin práctico supremo-, fuera efectivamente alcanzable, no habría libertad; el infinito ganado desde el comienzo, sería necesario. La libertad es libertad de querer -aunque no en el sentido de un querer como voluntad arbitraria que se lanza a la caza de objetos empíricos-,[13] lo imposible e incognoscible.[14]

En sentido práctico, el yo no puede más que chocar con lo que le es dado, en una experiencia originaria de limitación de aquella tendencia hacia la infinitud. En los términos de Fichte: "El yo [...] tiende a ser infinito. Pero la finitud está ya en el concepto mismo de la tendencia, porque aquello a lo cual no se opone resistencia alguna no es tendencia".[15]

Empero, cabe destacar que esto que se da como resistencia, no ejerce una causalidad empírica, sobre el yo. El ideal del yo no se ve coaccionado de manera unilateral, por lo dado prácticamente; lo cual sería el dogmatismo kantiano criticado por Fichte que no puede explicar la afección que la cosa en sí imprime en la sensibilidad subjetiva.[16] Por el contrario, dicha limitación es, en forma parcial, un producto del anhelo, es decir, de un impulso hacia lo desconocido.[17] En palabras de Fichte:

11 Dice Fichte: "solo podrá alcanzarse esta unidad por una aproximación completa a lo infinito, lo cual es en sí imposible". Fichte, *Doctrina...*, *op. cit.*, p. 29.
12 *Cf. ibid.*, p. 30.
13 Por otra parte, a partir de lo dicho, se desprende una consecuencia de raíz filosófica en lo referente a cuestiones político-económicas, a saber: la clausura de toda posibilidad de instauración de una lógica apropiativa-capitalista en las relaciones intersubjetivas, si se parte del pensamiento novaliano -en su herencia fichteana, de acuerdo al particular aspecto de ésta al que se está haciendo referencia.
14 De este modo, "[e]l hombre debe cada vez más acercarse indefinidamente a la libertad, en sí misma inalcanzable". *Ibid.*, p. 30.
15 *Ibid*, p. 130.
16 Es importante resaltar la diferencia terminológica entre Kant y Fichte; es decir, la utilización kantiana del término *Affektion*, y el concepto de *Anstoß* fichteano, en cuanto al modo de relación del yo con lo que se le da. *Cf.* Villacañas, J. L., *La filosofía del Idealismo alemán*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, Vol. I, p. 95.
17 *Cf. ibid.*, p. 146.

> [...] si no hay anhelo, no hay limitación [...] si el yo no se sintiera como *anhelante*, no podría sentirse como *limitado*, puesto que solamente por el sentimiento de anhelo el yo sale de sí mismo, solo por este sentimiento en el yo y para el yo es por primera vez puesto algo que debe estar fuera de él.[18]

En un lenguaje que anticipa a Novalis y a todo el Romanticismo, el anhelo "sólo se manifiesta [...] por un malestar, por un vacío que intenta llenarse y que no indica a partir de qué".[19] En resumen, si por una parte el yo no anhelara ya lo infinito, no se produciría ninguna experiencia de choque (*Anstoß*) la cual, sin embargo y al mismo tiempo, manifiesta la finitud de aquél. Por esto Fichte afirma, a su vez, que "[s]i no hay limitación, no hay anhelo".[20]

Entonces, hay una oscilación inherente al yo entre ilimitación y limitación, entre infinitud y finitud, entre el objeto en general al que se aspira en la imaginativa tendencia anhelante,[21] y las trabas contra las que se choca en la realidad. En este sentido Novalis reclama: "[b]*uscamos* por todas partes lo incondicionado y *encontramos* siempre sólo cosas".[22] El alcance de lo incondicionado no puede darse en espacio alguno; este algo indeterminado en tanto objeto de anhelo infinito, traspasa las barreras espacio-temporales, y por ello, a su vez, es objeto de perpetua e inacabada búsqueda.

Es aquí donde -siguiendo la hipótesis del trabajo-, se produce la diferenciación y limitación -cabe insistir, en un sentido no deficitario-, de la filosofía novaliana respecto de la fichteana. Según López-Domínguez "[e]n el ámbito práctico la imaginación continúa su oscilación hasta el infinito. En el terreno teórico [...] su producto es fijado por la razón [...] en el entendimiento";[23] y de acuerdo con

---

18 Fichte, *Doctrina..., op. cit.*, pp. 150-151. También, cfr. *Ibid.*, p. 124.

19 *Ibid.* p. 150.

20 *Ibid.*, p. 151. Por ello también, Fichte puede decir que "si no hay idealidad, no hay realidad, y a la inversa". *Ibid.*, p. 145. Así como aseverar que su doctrina idealista es un "idealismo-real o un realismo-ideal". *Ibid.*, p. 136; y cfr. *Ibid.*, p. 137. Por otro lado, para un mayor desarrollo de la relación de la noción de "anhelo", con la noción de "tendencia", cabe hacer referencia al quinto parágrafo de la *Doctrina de la ciencia*, en que Fichte describe al anhelo como la "manifestación [...] de la tendencia que se halla en el Yo". *Ibid.*, p. 151.

21 Según Fichte, "la tendencia infinita se dirige a un *objeto* puramente *imaginado*" (el subrayado es mío) *Ibid.*, p. 128. Por su parte, la imaginación (*Einbildungskraft*) como facultad subjetiva, ocupa un rol determinante en el pensar de Novalis.

22 Novalis, "Observaciones varias", en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007, p. 199.

23 López Domínguez, V., *La concepción fichteana del amor*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982, p. 32.

Cruz Cruz, "la actividad real del yo sólo es pensable si en su proyección hacia un ideal inalcanzable queda limitada".[24]

La limitación viene dada por la toma de conciencia acerca de esta tendencia, que deviene entonces impulso (*Trieb*)[25] -aunque claro, no es un devenir en tanto sucesión temporal, sino que sólo a los fines analíticos del escrito, se puede llevar a cabo tal distinción. El impulso, es impulso al trabajo material, ya que en la determinación por aquél, "[e]l anhelo no intenta [...] la producción de la materia [...] sino la modificación de esta".[26]

De esta manera, Fichte renuncia a una búsqueda del infinito que, a partir del ejercicio de la imaginación, produce ese infinito mismo en la lejanía de lo ausente, en pos de ganar para sí la realidad efectiva. Sólo un impulso (*Trieb*) hacia un algo determinado, puede ser satisfecho; no así el anhelo de un algo indeterminado.[27]

Siguiendo a Villacañas, en el juego oscilante de la imaginación -entre finitud e infinitud-, no se experimenta satisfacción alguna, en tanto el anhelo de una libertad absoluta que trascienda la realidad, no se patentiza en un avance efectivo frente a los objetos.[28] Avance que sí se da -aunque nunca en forma suficiente como para conseguir aquella libertad absoluta-, en la apropiación categorial del objeto, a partir de su fijación por el pensamiento intelectual. Es justamente el pensar a través de las categorías, el que aleja al yo de lo posible presente en el juego pendular de la imaginación, para que el mismo se pueda atener a lo real,[29] y todavía más, ganarlo para sí por el trabajo, como medio de humanización del mundo, de transformación del no yo, en yo.

Por el contrario, Novalis piensa una síntesis de idealidad y realidad, en la que la imaginación no haya de ser superada por otra facultad, para alcanzar el conocimiento verdadero de un objeto. Según sus palabras: "[l]a imaginación [...] permanece en países desconocidos [...] Para suministrar materiales verdaderos [...] dependerá de su autoactividad más pura. Cuanto más pura sea la imaginación, más verdadera será".[30]

24 Cruz Cruz, J., "Introducción general a la Doctrina de la ciencia" en Fichte, *Doctrina..., op. cit.*, p. 140.
25 "Una tendencia que [...] es fija, determinada, un algo, se llama un impulso". *Ibid.*, p. 140. Y nuevamente de acuerdo con Cruz Cruz, "[c]uando *Streben* se hace consciente, se llama *Trieb*". *Ibid.*, p. 141.
26 *Cf. ibid.*, p. 164.
27 *Cf. ibid.*, p. 164.
28 *Cf.* Villacañas, *op. cit.*, p. 96.
29 *Cf.* Villacañas, *op. cit.*, pp. 96-97.
30 Novalis, "Estudios sobre Fichte", en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traduc-

Entonces, así queda demostrada la primera hipótesis del escrito, según la cual existe una diferencia entre los modos de pensar de los filósofos en cuestión, y por la cual el discurrir filosófico de Novalis, puede pensarse como un estadio del pensamiento de Fichte; en tanto el momento sintético que la imaginación propicia entre infinitud y finitud, no precisa de otra instancia, para que se dé la producción de conocimiento.

Fichte resalta la importancia de las facultades del entendimiento y la razón que, en esta historia pragmática del espíritu, posibilitan la determinación de lo real, para que el sujeto lo gane para sí en un camino de constante subjetivización de lo dado en tanto no-yo, y por ende, de acercamiento a la libertad en tanto superación del choque producido con este último. Al contrario, el planteo idealista y mágico de Novalis, remite a una creación -es cierto, en términos poéticos y no literales-,[31] de lo absoluto y desconocido como lo real mismo. Por ello Novalis enuncia: "[l]a poesía es lo absoluto real. Esto constituye el núcleo de mi filosofía. Cuanto más poética es una cosa, tanto más real es".[32] El yo absoluto novaliano es un mago-poeta que se relaciona tanto con el no-yo como consigo mismo, en los difusos márgenes de una contemplación estética enaltecida por la imaginación, y por fuera de las cajas del entendimiento y la razón.

2. El sentido poético del idealismo mágico

Una cuestión fundamental para abocarse consecuentemente al estudio del idealismo de Novalis, es tener en cuenta que en su pensamiento, la filosofía, el sueño, la magia, y la poesía, no se distinguen; todavía más, según sus palabras, "[l]a poesía es la heroína de la filosofía. [Ésta] es la teoría de la poesía y nos muestra que la misma es "una" y "todo" [...] La separación del filósofo y del poeta es sólo aparente".[33]

Ahora bien, la actividad productiva de estas disciplinas no ha de concebirse en un sentido literal; en tal caso, el idealismo novaliano sería sin dudas, ingenuo -a la vez que traicionaría la conciencia

ción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007, p. 155.

31 Si se lleva a cabo una lectura literal del idealismo mágico novaliano, no se puede más que calificar al mismo como ingenuo, según en el siguiente punto se explica.

32 Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 148.

33 *Ibid.*, p. 105. A su vez, en cuanto a la asociación de los términos ya nombrados, dice Novalis en otros fragmentos: "[e]l mago es poeta (*Ibid.*, p. 71), y [l]os sueños son, a menudo, significativos y proféticos [...] como la poesía". *Ibid.*, p. 189.

de la perpetua huida de lo absoluto como objeto de anhelo. Una lectura del tipo literal es la que hace Lewis, para quien el idealismo mágico es una teoría de la omnipotencia temporal. En sus propios términos:

> Novalis concluye que [...] debería ser posible para el individuo cambiar las condiciones físicas, meramente a partir de cambiar los pensamientos que las causan [...] él sueña omnipotencia [...] semejante teoría de omnipotencia temporal basada en su interpretación del idealismo fichteano, es designada por Novalis como "idealismo mágico".[34]

Según esto, habría que creer que cuando Novalis se refiere a la capacidad del sujeto de auto-crearse -así como de crear lo material ajeno a él-, está pensando en una producción material de lo real, por la sola voluntad subjetiva; y de este modo, el aspecto finito de la subjetividad podría superarse en pos de su concreta absolutización.

Lewis hace de Novalis un místico que, extasiado, experimenta una unión acabada consigo mismo en tanto conciencia absoluta, ya en su misma finitud.[35] Si bien es cierto que todo el Romanticismo se mueve en la tensión de la búsqueda de lo absoluto celestial, y a su vez, el deseo de redención terrena,[36] es esta ingenua lectura psicologizante de la filosofía de Novalis,[37] la que le traspasa una ingenuidad que no le es propia.

Un ejemplo, entre otros, de la falta de sentido de una lectura del tipo literal-ingenuo -y en abierta contraposición con lo expresado por Lewis-,[38] son todos los pasajes en que Novalis se refiere a la muerte como una cuestión filosófica.[39] Tal como apunta Béguin, la

34 Lewis, L. J., "Novalis and the Fichtean Absolute" en *The German Quarterly*, vol. 35, nº 4, 1962, p. 468.
35 *Cf. ibid.*, p. 473.
36 Respecto de esto último, dice Hölderlin: "[c]on excesiva fuerza me atraéis, celestiales alturas [...] más dejadme ir callado, por senda acostumbrada [...] y a fin de que también para mí [...] exista algún lugar permanente que salve mi corazón mortal, y para que no pase mi alma toda la vida añorando una patria, sé tú, canto, mi asilo acogedor [...] el jardín donde yo [...] viva con sencillez [...]". Hölderlin, F., *Antología poética*, traducción de Federico Bermúdez-Cañete, Madrid, Cátedra, 2009, p. 107. En el poema hölderliniano no sólo se manifiesta la tensión señalada, sino que se anticipa el canto poético como modo humano de ser en el mundo, que de su inacabamiento hace su característica más propia.
37 "Psicologizante" en tanto supone que el desarrollo del pensamiento novaliano se ve determinado por las experiencias psicológicas del poeta. *Cf.* Lewis, *op. cit.*, p. 467.
38 *Cf. ibid.*, pp. 469-470.
39 A continuación, se citan algunos de ellos: "[e]l suicidio es el verdadero acto

muerte es para el filósofo un proceso de espiritualización idealista, de transfiguración existencial, y no de cese material de las funciones del cuerpo anatómico.[40] Dice Novalis:

> un hombre que se convierte en espíritu [...] esta clase de muerte superior [...] no tiene nada que ver con la muerte común. Ha de ser algo que podemos llamar transfiguración; [esta] muerte es un medio que lleva hacia la vida [...] es una victoria sobre sí mismo, la [cual] procura una nueva existencia más llevadera.[41]

La muerte es sí auto-creación, pero no en tanto gestación material, sino en tanto *poiesis* mágica de sí mismo y de un mundo que se revela -si no al entendimiento- al sueño fantasioso de la imaginación. Vale hacer hincapié en que la palabra "fantasía" (*phantasía*) tiene en su raíz el verbo griego *phaíno*, que es origen también de la voz castellana "fantasma". La varita mágica[42] del idealismo, crea fantasmas a partir de la disposición voluntaria de lo sensible. "La magia es [en efecto] el arte de emplear, a voluntad, el mundo sensible".[43]

---

filosófico, el comienzo real de toda filosofía" Novalis, *Los fragmentos, op. cit.*, p. 56. "Morir es un acto realmente filosófico". *Ibid.*, p. 61.

40 *Cf.* Béguin, A., *El alma romántica y el sueño*, traducción de Mario Monteforte Toledo, Madrid, FCE, 1978, p. 258. En la misma línea se encuentra la opinión de Safranski. *Cf.* Safranski, R., *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, traducción de Raúl Gabás Pallás, Buenos Aires, Tusquets, 2009, p. 108.

41 Novalis, *Los fragmentos, op. cit.*, pp. 172, 175 y 180.

42 Terminología propia de Novalis. *Cf.* Novalis, *La enciclopedia (Notas y fragmentos)*, traducción de Fernando Montes, Madrid, Editorial Fundamentos, 1976, p. 207. *Cf.* Novalis, *Estudios sobre Fichte...*, *op. cit.*, p. 252.

43 Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 168. De aquí también el negativo juicio hegeliano acerca del Romanticismo, en tanto la subjetividad romántica raya con la demencia. El anhelo poético-romántico de un absoluto siempre en fuga -y que no puede ser creado en concreto ni siquiera por la imaginación tomada en su más alta estima-, conlleva la locura de una subjetividad extravagante.
Enuncia Hegel en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía Universal*: "[e]ste anhelo propio de un alma bella lo encontramos en las obras de Novalis. Esta subjetividad no penetra en lo sustancial, se esfuma dentro de sí [...] dando vueltas alrededor de sí misma [...] la extravagancia de la subjetividad se convierte frecuentemente en demencia [...]" Hegel, G. W. F., tomado de Navarro, A. M., "La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis) en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, 2009, pp. 484-485. En verdad, no se puede partiendo de Novalis, contradecir la lectura hegeliana; pero esto sólo porque la misma no es más que una descripción de la postura que aquél entiende en términos positivos. De acuerdo con Novalis: "[e]l sentido poético tiene estrecha relación con el sentido profético [...] con la locura en general" (Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 104), "La locura y la magia tienen muchos puntos de contacto. El mago es el artista de la locura" (*Ibid.*, p. 132)

Y si bien tales fantasmas o imágenes de la fantasía, y del sueño poético no tienen realidad concreta sino ilusoria, son aun -o mejor dicho, a causa de esto-, verdaderas. En el idealismo novaliano, la verdad y la ilusión se confunden; "[l]a ilusión es [...] esencial para la verdad [y] toda experiencia es magia y sólo puede explicarse mágicamente".[44] Y por lo mismo, tal como expresa Asmuth, "el límite entre intuición e imaginación es, para Novalis, difuso [...]".[45] La poesía, en tanto vehículo de lo absoluto, está compuesta justamente por ambos términos, verdad e ilusión.[46]

El despertar a la verdad es un soñar a la potencia;[47] y si "[l]a vida no es sueño [...] quizá llegue a serlo"[48] a través de su romantización idealista. La historia de la humanidad misma ha de ser romantizada; es decir, tiene que devenir leyenda,[49] y tiene que ser su objeto final, el amor en tanto absoluto que siempre huye. Dice Novalis, "el amor es el objeto final de la historia universal [...] es lo real supre-

---

Por último: "[l]a demencia común deja de ser demencia para transformarse en magia; demencia regularizada y plenamente consciente". *Ibid.*, p. 162. Si se recuerda el rol positivo de la poesía y la magia -en tanto productoras de y comunicadoras con lo absoluto-, queda claro que el achaque hegeliano pierde valor. Por su parte, el movimiento centrípeto de la subjetividad de corte novaliano no se experimenta como una carencia a ser rellenada; precisamente, tal movimiento es para Novalis propio de quien en un doble sentido -positivo y negativo-, aspira a la eternidad. "La fantasía sitúa el mundo venidero o en las alturas, o en la profundidad, o en la metapsicosis hacia nosotros [...] ¿no está acaso el universo *en nosotros*? [...] hacia el interior conduce el camino misterioso. En nosotros o en ninguna parte se encuentra la eternidad con sus mundos". Novalis, *Estudios sobre Fichte...*, *op. cit.*, p. 201.

44 Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 187 y 71. También en este punto, Novalis se separa de Fichte. *Cf.* Cruz Cruz, J., "Introducción general a la Doctrina de la ciencia" en Fichte, *Doctrina..., op. cit.*, pp. 30-31.

45 Asmuth, C., "Das Schweben ist der Quell aller Realität" en *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 2005 [edición en línea], http://www.jp.philo.at/texte/AsmuthC1.pdf, p. 10.

46 "La poesía [...] está formada por dos elementos opuestos, al parecer: la verdad superior y la ilusión agradable". Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 145.

47 "Nos encontramos cerca del despertar cuando soñamos que soñamos". Novalis, *Estudios sobre Fichte...*, *op. cit.*, p. 201.

48 Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 68. En este sentido caben también las palabras de otro poeta, en este caso, de García Lorca: "[n]o es sueño la vida. ¡Alerta! ¡Alerta! ¡Alerta! [pero] vendrán las iguanas vivas a morder a los hombres que no sueñan". García Lorca, F., *Antología poética* (selección de Ernesto Sábato), Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 148-149.

49 "[L]a historia se tornará leyenda", dice Novalis. Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 194. En continuidad con esto, Mahoney sostiene que en Novalis hay que leer "[the] history as *story (Geschichte als Märchen)*". Mahoney, D. F., "The myth of death and resurrection in *Heinrich von Ofterdingen*" en *South Atlantic Review*, vol. 48, n° 2, 1983, p. 58.

mo, el principio".[50] A su vez, por este motivo Novalis homologa, tal como se explicitó, a la mujer con lo absoluto; el amor a la amada es la experiencia mágica e in-objetiva de lo *absoluto*.[51]

El cómo y el cuándo de la romantización ensoñadora son tareas de la poesía.[52] Por esto es que se puede calificar al idealismo mágico novaliano, también como poético; y al yo absoluto como un yo-poeta. Es la función de la poesía dar "un sentido elevado a lo vulgar, un porte misterioso a lo habitual, la dignidad de lo desconocido a lo conocido [y] una apariencia infinita a lo finito",[53] y así romantizar la existencia.

Efectivamente, la poesía dice lo absoluto en tanto lo ausente ensombrecido o desconocido,[54] excita la imaginación que vivifica al mundo y al propio yo,[55] no el entendimiento que fosiliza la realidad al hacerla caber en las cajas del pensamiento categorial. "La poesía es el arte de excitar el alma",[56] que gana y pierde a lo absoluto en un solo y mismo tiempo.

Es en continuidad con esto que se describió al yo del idealismo novaliano como un yo melancólico. Para Novalis, "[t]odos los hombres [o al menos los idealistas en el sentido hasta aquí explicitado] están empeñados en un duelo perpetuo";[57] y esto porque la relación del yo poético con lo absoluto, siempre es tal que aquél no puede aprehenderlo en forma acabada.

---

50 Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 193.

51 *Cf. ibid.*, p. 92. Por otro lado, el sueño de la flor azul que aparece en el *Heinrich*, también hace referencia a esto. *Cf.* Brugger, *op. cit.*, p. 6.

52 Astralis, en tanto espíritu de la poesía, expresa este devenir sueño del mundo, y mundo el sueño. "Empieza ya el imperio del Amor [...] el mundo se hace sueño; el sueño mundo [...] empieza el reino libre de la fantasía [...] velar aquí algunas cosas; desplegar allí otras, y al fin, difuminarlas entre mágica niebla". Novalis, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, traducción de Eustaquio Barjau, Buenos Aires, Hyspamerica, 1985, p. 187.

53 Novalis, "Estudios sobre arte pictórico", en *Fragmentos para una teoría romántica del arte* (selección de Javier Arnaldo), Madrid, Tecnos, 1987, p. 109. También en este sentido, dice Novalis: "[t]odo lo visible queda afecto a lo invisible, lo audible a lo inaudible, lo sensible a lo insensible. Quizá también lo pensable a lo impensable". *Ibid.*, p. 239. Finalmente: "[i]rrumpe el mundo nuevo, y cubre de tinieblas la clara luz del sol [...] y lo que antes era cotidiano aparece ahora maravilloso y raro". Novalis, *Himnos a la noche...*, *op. cit.*, p. 186.

54 Que también es, según lo ya señalado, la verdad. Por eso Celan -nueva elección de un poeta para ser citado, no casual en el contexto del trabajo-, puede decir: "[m]ira alrededor/ mira cómo en torno todo deviene vivo/ ¡Por la muerte!/ ¡Vivo!/ verdad dice quien sombra dice". Celan, P., *Obras completas*, traducción de José Luis Reina Palazón, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 109.

55 "Filosofar [en tanto poetizar] es vivificar". Novalis, *Los fragmentos...*, *op. cit.*, p. 56.

56 *Ibid.*, p. 104.

57 *Ibid.*, p. 114.

Por su parte, el melancólico -de acuerdo al reconocido análisis freudiano-, es aquel que no puede completar el trabajo de duelo, ya que su objeto de añoranza no es nada concreto, sino sí mismo -en un proceso de retracción libidinal-, en tanto absoluto que escapa.[58]

En fin, el idealismo mágico-poético novaliano, canta la "triste pobreza [que en] el misterio de la Noche eterna",[59] el sujeto experimenta al saberse por siempre separado de sí mismo; sin embargo y en paralelo, aquél sabe que "el ser-pobre es en sí el ser-rico".[60] En esta tensión contradictoria que no puede sintetizarse, se sitúa el alma idealista-romántica de Novalis.

De acuerdo con lo hasta aquí explicitado, se justifica a su vez la segunda hipótesis del trabajo, según la cual su idealismo no tiene que ser leído literalmente, ya que de esa forma, se habría de dar por supuesta una reconciliación efectiva del sujeto con lo absoluto, que resulta incoherente tanto con el estatuto que la imaginación tiene en su filosofía, como con las constantes menciones a la poesía, como modo privilegiado de pensar y de vivir en el mundo.

3. Conclusiones

La breve exposición de la filosofía de Fichte llevada a cabo permitió abordar el pensamiento de Novalis, al mismo tiempo que justificó por qué considerar que este último, no sólo es heredero de aquél, sino más aún, puede ser considerado como un momento de la especulación fichteana. A su vez, se argumentó en favor de una lectura poética y no literal del idealismo mágico, en pos de dar lugar -a partir de nuestras hipótesis- a la consideración acerca de un posible habitar poético-melancólico del hombre en el mundo.

De este modo, el idealismo novaliano conlleva siempre respetar lo dado prácticamente al yo en su irreductibilidad última a nivel de un todo acabado de objetividad; así como también tener presente que lo absoluto es sólo un sueño, y que la batalla por el mismo no se da en el terreno de conquistas concretas, sino en el de la poesía y la fantasía, como medios, aunque no en un sentido instrumental,[61] que

58 *Cf.* Freud, S., "La aflicción y la melancolía" en *Obras completas*, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1967, Vol. 1, p. 1078.
59 Novalis, *Himnos a la noche...*, *op. cit.*, p. 14.
60 Heidegger, M., *La pobreza*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 115.
61 En efecto, no es que el poeta se vale de la poesía de modo arbitrario o externo, sino que la poesía posesiona al poeta a partir de su repliegue interno. En este punto,

ganan lo que pierden, y pierden lo que ganan.

Por último, el idealismo según Novalis obliga a pensar el concepto de amor y a hacerlo en cuanto absoluto que no puede esquematizarse categorialmente, y que entonces resulta vital para toda poética y filosofía romántica. Amor que ahuyenta cualquier supuesta verdad fija que al devenir de la vida paraliza.

En el sentido de lo hasta aquí mencionado, se expresa poéticamente Novalis -en uno de los pasajes que Tieck recupera y que había de formar parte del *Heinrich*-:

Cuando ya ni los
números ni esquemas
constituyan la clave de
los hombres,
y aquellos que ahora
cantan o que besan
posean mucha más
ciencia que un sabio;
cuando a una libre vida
vaya el mundo
y torne de esta vida
hacia sí mismo;
cuando la luz y sombra
nuevamente
en claridad auténtica
se unan;
y cuando en la poesía y
la leyenda
se halle la historia
auténtica del mundo,
entonces una mágica
palabra
ahuyentará a cualquier
falsa criatura.[62]

cabe tener en cuenta toda la teoría romántica del genio artístico.

62 Novalis, "Cuando ya ni los números", en *Antología de la poesía universal*, traducción de Jaime Bofill Fierro y Fernando Gutiérrez (selección de Luis Gregorich), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978.

Bibliografía

- Asmuth, C., “Das Schweben ist der Quell aller Realität” en *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 2005 [edición en línea], http://www.jp.philo.at/texte/AsmuthC1.pdf

- Béguin, A., *El alma romántica y el sueño*, traducción de Mario Monteforte Toledo, Madrid, FCE, 1978.

- Brugger, I. M., “Estudio preliminar” en *Los románticos alemanes, Hoffman, Novalis, y otros* (selección de Ilse M. de Brugger) Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1978.

- Celan, P., *Obras completas*, traducción de José Luis Reina Palazón, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

- Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

- ---, *Introducción a la teoría de la ciencia*, traducción de José Gaos, Madrid, Sarpe, 1984.

- Freud, S., “La aflicción y la melancolía”, en *Obras completas*, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1967, Vol. 1.

- García Lorca, F., *Antología poética* (selección de Ernesto Sábato), Buenos Aires, Losada, 1998.

- Hegel, G. W. F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid, Alianza, 1989.

- Heidegger, M., *La pobreza*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

- Hölderlin, F., *Antología poética*, traducción de Federico Bermúdez-Cañete, Madrid, Cátedra, 2009.

- Lewis, L. J., “Novalis and the Fichtean Absolute” en *The German Quarterly*, vol. 35, n° 4, 1962, pp. 464-474.

- López Domínguez, V., *La concepción fichteana del amor*, Buenos Aires, Sudamericana, 1982.

- Mahoney, D. F., "The Myth of Death and Resurrection in *Heinrich von Ofterdingen*" en *South Atlantic Review*, vol. 48, nº 2, 1983, pp. 52-66.

- Navarro, A. M., "La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis) en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, 2009, pp. 169-184.

- Novalis, "Cuando ya ni los números" en *Antología de la poesía universal*, traducción de Jaime Bofill Fierro y Fernando Gutiérrez (selección de Luis Gregorich), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978.

- ---, "Estudios sobre arte pictórico" en *Fragmentos para una teoría romántica del arte* (selección de Javier Arnaldo), Madrid, Tecnos, 1987.

- ---, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, traducción de Eustaquio Barjau, Buenos Aires, Hyspamerica, 1985.

- ---, *La enciclopedia (Notas y fragmentos)*, traducción de Fernando Montes, Madrid, Editorial Fundamentos, 1976.

- ---, "Los discípulos en Sais" en *Los románticos alemanes, Hoffman, Novalis, y otros* (selección de Ilse M. de Brugger) Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1978.

- ---, *Los fragmentos, seguidos de Los discípulos en Sais*, Buenos Aires, El Ateneo, 1948.

- ---, "Observaciones varias" en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid, Akal, 2007.

- Safranski, R., *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, traducción de Raúl Gabás Pallás, Buenos Aires, Tusquets, 2009.

- Villacañas, J. L., *La filosofía del Idealismo alemán*, vol. I, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

- Žižek, S., "Acto o melancolía" en *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002.

El idealismo del joven Schelling en *Del Yo como principio de la filosofía*

Juan José Rodríguez

En el presente trabajo recorremos el texto de Schelling de 1795, *Del Yo como principio de la filosofía*[1] siguiendo dos ejes que se articulan sucesivamente. Primero, el posicionamiento de nuestro autor en la discusión de sistemas en pugna como quien mejor ha comprendido, elaborado y llevado a culminación el idealismo trascendental inaugurado por Kant. Schelling se presenta como quien sigue pero intenta superar la posición de su mentor intelectual Fichte, al descubrir las insuficiencias del idealismo sujeto-objeto subjetivo y proceder, ya luego de este escrito inicial, hacia la elaboración del lado objetivo del idealismo y la identidad de ambos en su primera formulación del absoluto. Segundo, la mirada que el joven Schelling tiene de la tradición filosófica moderna desarrollada entre Descartes y Fichte respecto de la dicotomía realismo-idealismo, como conduciendo a una disyuntiva final entre el dogmatismo perfecto de Spinoza y el idealismo crítico que Schelling aspira encarnar.

1.

El problema que orienta todo el desarrollo de la concepción de Schelling es el la unificación del saber y su realidad objetiva o, lo que es lo mismo, el de la relación sujeto-objeto en la medida en que esta nos conduce al descubrimiento del fundamento o lo incondicionado del saber.[2]

Debe existir un fundamento último de nuestro saber contra el escepticismo o, lo que es lo mismo, “algo” [*Etwas*] debe ser puesto

1 Schelling, F. W. J., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795. Citamos esta obra según la paginación de la edición crítica: Schelling, F. W. J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, a cargo de la Academia Bávara de las Ciencias, tomo I.2, ed. H. Buchner y J. Jantzen, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1980. Esa paginación aparece entre corchetes en la edición de la traducción al español que utilizamos: Schelling, F. W. J., *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. I. Giner y F. Pérez-Borbujo, Madrid, Editorial Trotta, 2004. Las notas citadas con letras mayúsculas son de Schelling.

2 *Ibid.*, § 1-3.

originariamente como fundamento o incondicionado. Este principio supremo del saber ha de ser al mismo tiempo principio del pensar y del ser, según la forma de una identidad de ambos y, como tal, deducido. Para que el saber de lo condicionado se sustente en su totalidad es necesaria la existencia de un saber incondicionado.

Lo incondicionado [*unbedingte*] no puede ser, por esto mismo, *objeto en general* pues lo abstracto es siempre condicionado por lo *efectivo*, ni un *objeto absoluto* como en el "dogmatismo perfecto". Todo objeto en general presupone siempre un sujeto, y viceversa; ambos son interdependientes; ninguno puede ser por sí mismo incondicionado. Así pues lo incondicionado es establecido por Schelling como algo distinto al objeto y al sujeto condicionado por aquél. Condicionar [*bedingen*] consiste en devenir cosa [*Ding*]; para lo incondicionado [*Unbedingt*] esto no puede ocurrir. Una "cosa incondicionada" es una contradicción en los términos: lo incondicionado no es así "cosa" ni puede "devenir cosa". Es un sujeto o YO absoluto que no puede derivarse objetivamente. Realiza la unidad de ser y pensar de modo que "es porque es" y "es pensado porque es pensado."[3] Según Schelling

> Mi Yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es; [...] porque se piensa a sí mismo, es y puede ser pensado. [...] Es alumbrado, como causalidad absoluta, a través de su propio pensar. ¡Yo soy! es lo único que se manifiesta en un poder propio e incondicionado.[4]

Al mismo tiempo vemos por qué no puede ponerse originariamente una cosa = No-Yo.[5] Pues tanto el concepto de sujeto como el de objeto conducen, regresivamente, al *Yo absoluto*: el sujeto es un yo condicionado por el objeto en el sentido de que está contrapuesto a aquél. Como consecuencia, el objeto contiene una antítesis pues está contrapuesto al sujeto y a todo otro objeto que lo excluya, por lo que, el sujeto, para ponerse como incondicionado, debe anular todo objeto, pero con ello se anula a sí mismo.[6]

3 *Ibid.*, pp. 10-12.
4 *Ibid.*, pp. 12-14.
5 *Ibid.*, pp. 17-21.
6 "Un objeto no puede ser puesto originariamente sino sólo contrapuesto, por lo que un objeto *puesto* sería un no-objeto, lo que es absurdo. Tampoco puede ser puesto originariamente un yo condicionado o sujeto en la medida en que es anulado originariamente por el objeto (= 0). Pero sin Yo absoluto, ¿cómo puede éste ser anulado (= 0) como yo condicionado = no-yo? En realidad, siguiendo este

En conclusión, un objeto es siempre determinado originariamente por contraposición al Yo absoluto = No-Yo, al mismo tiempo que sujeto-objeto son determinados como = no-yo por contraposición al Yo absoluto.

De esta manera, el *dogmatismo*, al presuponer una cosa incondicionada, se contradice constitutivamente.[7] Según Schelling, Spinoza ve con claridad que, para su filosofía, el No-Yo deviene Yo y viceversa. Pero el problema irresuelto de su *Ética*, como de todo dogmatismo, consiste en demostrar la posibilidad de que un No-Yo puesto originariamente pueda otorgarse realidad a sí mismo. Spinoza, sin embargo, habría hallado el problema fundamental de la filosofía y al mismo tiempo su solución dado que "[...] sitúa lo incondicionado, por medio de su concepto inducido de absoluto, en un objeto absoluto [...]"[8], pero sin advertir, como el criticismo, que el No-Yo sólo significa algo en contraposición al Yo absoluto. Al haber presupuesto un No-Yo absoluto, ha encontrado el significado cabal de absoluto, sólo que lo situó en el lugar equivocado. Para Spinoza, finalmente, "En su pensar el mundo, éste ya no es mundo, el objeto absoluto, jamás objeto; ninguna intuición sensible, ningún concepto, alcanzan su propia sustancia [...]"[9] Su sistema es el *dogmatismo perfecto* sin más, en la medida en que sitúa lo absoluto e incondicionado fuera del Yo.[10]

El idealismo, conforme Schelling lo entiende, en consonancia con Fichte, en tanto sistema perfecto de la ciencia, parte del Yo absoluto, simple, incondicionado y sin oposición.[11] Con la oposición de un No-Yo se hace posible la filosofía en general, tanto teórica como práctica, cuya labor consiste en la resolución del conflicto entre el

---

razonamiento caemos en cuenta de que siempre se anula el no-yo y nunca el Yo absoluto." *Ibidem.*

7 *Ibid.*, § 2.

8 *Ibid.*, pp. 21-23.

9 *Ibid.*, pp. 23-26.

10 *Ibid.*, pp.55-60. El punto de partida incondicionado para la filosofía no puede ser nada universal porque estaría condicionado por lo concreto y es posible sólo en relación a un saber condicionado – empírico. También el *dogmatismo perfecto* de Spinoza rechaza la concepción de la sustancia absoluta como concepto abstracto o *ens rationis*. Sitúa a lo incondicionado en lo absoluto diferenciándolo tanto de todo concepto abstracto como de una cosa existente [*Dasein*]. Sólo que, según Schelling, Spinoza no extrajo las implicancias de que el No-Yo posee determinación numérica y que, al elevar a éste a absoluto, hizo de él un Yo.

11 *Ibid.*, nota 'J'. Nada puede ser *opuesto absolutamente* sin presuponer algo primeramente puesto/tético (Yo = Yo) y entonces contradecirse. Un No-Yo opuesto originariamente al Yo debe surgir sintética y no analíticamente del primer principio de la ciencia Yo = Yo y ser, necesariamente, absoluta negación.

Yo puro y el yo empírico. La filosofía teórica progresa, mediante sucesivas síntesis, hasta la identificación del Yo y el No-Yo, a partir de la cual no puede avanzar sin contradicciones.[12] Para resolverlas necesita recurrir a la filosofía práctica a través de una exigencia absoluta. La doctrina que pone como principio al yo empírico encuentra inexplicable toda espontaneidad del Yo en general.[13] Tanto al poner como idénticos el Yo y el No-Yo, en la filosofía teórica, como al excluir de la unidad pura a todo No-Yo, en la filosofía práctica, se debe presuponer un Yo absoluto que posee causalidad absoluta e identidad pura:

> "La totalidad de nuestro saber no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real efectivo gracias a la libertad. El inicio y el fin de toda filosofía es libertad."[14]

El Yo absoluto, a diferencias de los objetos, no recibe su realidad de algo exterior, sino que se sustenta a sí mismo. Como *identidad*[15] se pone a sí mismo y sólo para él vale incondicionadamente su determinación como A=A.[16] Se caracteriza, a su vez, según las formas de lo incondicionado y de la autodeterminación; sólo a partir suyo puede pensarse toda identidad: Yo soy yo o, simplemente *Soy*.[17] Toda cosificación anula al Yo; por ello su esencia es libertad, pero no objetiva sino infinita. Esta se deja determinar positivamente como un poder de poner el todo; negativamente como una incompatibilidad con todo No-Yo en general:

> El carácter de la finitud consiste en no poder poner nada sin, al mismo tiempo, oponérselo. Esta forma de la contraposición es originariamente la contraposición del No-Yo. [...] Su realidad efectiva como Yo empírico no se la debe a sí mismo sino única y exclusivamente a su limitación por un No-Yo.

---

12 *Ibid.*, pp. 69-71. La contradicción del Yo = Yo y del Yo = No-Yo debe superarse en una síntesis primera mediante la cual el No-Yo originariamente contrapuesto deviene representable, es decir, puesto en el Yo. El producto de ésta síntesis son las *categorías*.

13 En que no puede ponerse al yo empírico como principio coinciden el dogmatismo y el criticismo.

14 Schelling, *Del Yo...*, pp. 37-39.

15 *Ibid.*, § 7.

16 *Ibid.*, pp. 39-41. Todo lo demás se determina como A=B.

17 *Ibid.*, pp. 41-43.

> [...] El Yo empírico sólo existe por y en relación a la unidad de las representaciones, fuera de éstas no tiene ninguna realidad en sí mismo [...]. Su realidad como Yo empírico es determinada por algo externo a él, por los objetos; [...][18]

Yo = Yo como *libertad* absoluta es la condición tanto de la representación como de la acción; puesto que "[...] vuestro yo empírico jamás anhelaría salvar su identidad si el absoluto no fuese puesto originalmente por sí mismo [...] como pura identidad."[19] Alcanzar la libertad como objetiva, es decir, bajo alguna forma del No-Yo, resulta siempre una contradicción en los términos en la medida en que la libertad es siempre un atributo esencial del Yo.

Del análisis precedente se sigue que, identificado lo incondicionado con la *sustancia*, el Yo es la única sustancia.[20] Esto significa que fuera del Yo no hay nada; este debe poner todo en sí como idéntico (= Yo = 1), como realidad infinita que se pone a sí mismo. Es *causa inmanente*[21] porque pone todo en sí inmediatamente y todo lo que es, es porque es puesto en y por el Yo: "[...] Lo que existe, pues, es sólo en la medida en que tiene realidad. [...]; es sólo en virtud de que la fuente originaria de toda realidad le ha conferido realidad."[22]

La libertad del Yo absoluto se hace comprensible porque es sustraído de la esfera de todos los objetos y de la causalidad objetiva[23]; para la libertad del Yo empírico se requiere trasladar al Yo a la esfera de la objetividad y conferirle, al mismo tiempo, causalidad por libertad, lo que es visto por Schelling como una "empresa muy audaz" y al mismo tiempo, *supra*, como "[un] concepto que ha proporcionado material para los más difíciles problemas de toda la filosofía".[24]

Para la coexistencia de un Yo empírico y de la libertad trascendental, Schelling presenta como necesaria la presencia tanto de la objetividad como del Yo absoluto y su causalidad inmanente. Retoma la consideración de que para un sistema del *dogmatismo* es imposible explicar cómo de los objetos surja un Yo, tan siquiera empírico. En cambio, para el verdadero *idealismo*, el Yo empírico y la libertad

---

18 *Ibid.*, nota H.

19 *Ibid.*, pp. 45-48.

20 *Ibid.*, pp. 78-80.

21 *Cf.* al respecto la definición de Dios en Spinoza, B. de., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Oscar Cohan. 2ª ed. Buenos Aires, F.C.E., 1977, parte I, prop. 18: "*Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.*"

22 Schelling, *Del Yo...*, pp. 83-85.

23 *Ibid.*, § 8.

24 *Ibid.*, pp. 190-193. Allí se refiere a la conciliación que busca llevarse a cabo, dentro del ser finito, entre necesidad (objetividad) y libertad (subjetividad, yoidad).

trascendental son explicables como limitación de la causalidad del Yo absoluto y la cancelación del mismo como tal, al tiempo que aquel es puesto como idéntico al Yo absoluto mediante un *factum* de su identificación con este.

Surge, sin embargo, el problema, una vez comprendida la causalidad trascendental, de cómo han de coincidir la causalidad trascendental, cualitativamente absoluta, con la causalidad natural del Yo a que se hallan sujetos todos los fenómenos del mundo empírico.[25] Este es el problema absolutamente irresoluble e impensable para cualquier dogmatismo, pues tanto si pone sólo al No-Yo como absoluto y nada más como si intenta colocar junto a este una libertad trascendental del Yo, nunca podrá hacer coexistir la causalidad natural con la causalidad por libertad que son de suyo dos absolutos. El idealismo que Schelling presenta, por el contrario, sí logra conciliarlas en un sistema de la *armonía preestablecida inmanente*.[26] El Yo absoluto es sustancia de toda realidad y en él son puestos el yo empírico y, mediante este, los objetos. La causalidad del yo empírico por libertad es al mismo tiempo la causalidad natural de los objetos y ambas son reales en la medida en que son *en y por* la causalidad del Yo absoluto; de modo que el sistema de la armonía preestablecida inmanente es al mismo tiempo un *monismo del Yo*.

> Lo que para el Yo absoluto es absoluta coincidencia, es para el Yo finito producido, y el principio de unidad, que para aquél es el principio constitutivo de una unidad inmanente, es para ésta tan sólo principio regulativo de una unidad objetiva, que debe devenir inmanente. Por tanto, el Yo finito debe esforzarse por producir en el mundo lo que en el infinito es realidad efectiva, y la suprema vocación del hombre *es hacer de la unidad de los fines en el mundo un mecanismo, y del mecanismo, una unidad de los fines*.[27]

Como consecuencia de la formulación schellinguiana de este período se precipita el abandono de la filosofía de Fichte, primero en su etapa de la filosofía de la naturaleza (1796-1799), y luego en la filosofía de la identidad (1800-1803) que podemos considerar su primera versión madura de la formulación del absoluto como momento anterior y fundamento de la distinción sujeto-objeto, en la medida en que los resultados de este primera formulación conducen a la escisión

25 *Ibid.*, pp. 199-201.
26 *Ibid.*, pp. 201-203.
27 *Ibid.*, pp. 206-208. La cursiva es nuestra.

y el escepticismo, según el mismo Schelling en las *Philosophische Briefe*. Por otra parte, en lo sucesivo considerará al idealismo del Yo de Fichte como un idealismo subjetivo que debe ser, asimismo superado, en la medida en que no logra elevarse al significado cabal de absoluto como identidad y constituirse, a partir de ella, en sistema.[28]

2.

En este apartado nos interesa contrastar la formulación idealista de Schelling con las doctrinas de otros filósofos de la tradición moderna, los cuales, según el autor, serían o bien *dogmáticos*, como Spinoza o Leibniz, o bien *idealistas inconsecuentes*, como Kant.

Según establece Schelling en el § 15, la diferencia entre realismo e idealismo puede caracterizarse mediante la siguiente pregunta: ¿cómo resulta un No-Yo determinable en contraposición al Yo absoluto? Idealismo y realismo *puros* no se ocupan de la determinación de la relación del objeto representado con el sujeto empírico, sino con la cuestión de cómo es posible que algo empírico se oponga originariamente al Yo.[29]

El *idealismo puro* parte de la consideración de que el Yo no es en absoluto empírico y, por ello, la necesidad de enfrentarse algo de manera absoluta –exigencia de la filosofía teórica – sería negada. En él coinciden sus versiones trascendente e inmanente, pues deben ambos negar la existencia independiente de los objetos de las representaciones. Como tal, Schelling señala que es imposible teóricamente, pues se niega a sí mismo; sólo es pensable como idea en la intención práctica, es decir, como principio regulativo. Por lo tanto, no hay idealismo teórico puro alguno y, como el idealismo empírico es un absurdo, concluye que en la filosofía teórica no hay idealismo en absoluto.

El *realismo puro*, por su parte, supone la existencia del No-Yo en general y pone a éste como idéntico al Yo absoluto puro. Así cabe interpretar, según Schelling, al "idealismo" de Berkeley: como un

28 Posición compartida por Hegel en *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, trad., de David Zapero Maier. Buenos Aires, Prometeo, 2011, pp. 95 y ss.: en Schelling, "el principio de la identidad es principio absoluto de todo el sistema [...] Filosofía y sistema coinciden. La identidad no se pierde [como en el sistema de Fichte]" Más abajo "Para que la identidad absoluta sea el principio de todo un sistema, es necesario que sujeto y objeto sean ambos establecidos como sujeto-objeto. [...] tal síntesis suprema será la aniquilación de ambos; es su punto de indiferencia absoluto [...]"

29 *Cf*. Schelling. *Del Yo*..., pp. 129-131.

realismo que se cancela a sí mismo. En caso contrario pone al No-Yo como independiente del Yo en general, como en Leibniz y, nuevamente, en Berkeley, y es denominado *realismo trascendental*, pues lo real sería aquí independiente del Yo de igual modo que el Yo es independiente de la experiencia y condición de posibilidad de ésta para el idealismo trascendental.

La filosofía de Kant es considerada por Schelling un *realismo inmanente*, para el cual el No-Yo resulta

> dependiente del Yo, a través de la afirmación de que no exista nada más que lo que el Yo pone, y que el No-Yo no sea pensable más que bajo el presupuesto de un Yo absoluto no condicionado todavía por un No-Yo, o sea, sólo susceptible de ser puesto por el Yo.[30]

A su vez existe un realismo denominado *inmanente–trascendente*[31] al que podemos llamar también "representacionismo". En esta doctrina un No-Yo es puesto originariamente como independiente del Yo, pero presente en la representación sólo por y a través del Yo. Así coincide, por un lado, con el *idealismo empírico* en tanto niega la existencia de los objetos externos como cuerpos, pero en tanto acepta la existencia de un No-Yo en general –extensión–, independiente del Yo, es al mismo tiempo realismo puro objetivo. Por otra parte, el *realismo trascendente*, como especie de aquél que consideramos al comienzo del párrafo, es equiparado al *realismo empírico*; dado que contempla los objetos en general como cosas en sí, puede considerar

30 *Ibid.*, pp. 131-132. El "realismo" de Kant señala a las ciencias naturales que no pueden aceptar los fenómenos, según su realidad como determinables independientemente del Yo, sino pensable sólo su realidad en relación al Yo, y en sí mismos como = 0. Sus leyes tampoco son determinables sino en relación a su realidad aparente, y nunca por la causalidad de cualquier otra realidad (por ejemplo, sustrato real, objeto externo, etc.). Hasta qué punto se diferencia esta posición de la del propio Schelling es algo que podemos colegir del texto, pero no fácilmente. El comienzo de esta obra, donde se presenta al Yo como principio de la filosofía, se deducen sus características y se muestra la forma de su oposición como mundo empírico es a un tiempo una inversión del spinozismo y, al otro, una exposición de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de Fichte. Sin embargo el propio Schelling se muestra en el texto mismo y en otros del período, como en las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* de 1795-6, escéptico de este camino, llamado después idealismo subjetivo principalmente porque no permite reconciliar los pensamientos sobre la naturaleza y libertad, lo objetivo y lo subjetivo, el Yo y el mundo empírico, la razón teórica y la práctica, es decir, unificar ambos mundos en un solo sistema (*Ibidem*, nota Z).

31 *Ibid.*, pp. 133-136.

lo condicionado en ellos como producto del Yo empírico; luego debe postularse la armonía preestablecida para restablecer su identidad con la de las cosas en sí.[32]

Al mismo tiempo Schelling desarrolla la oposición, de manera más general, bajo las categorías de *dogmatismo* y *criticismo*. Aquél, en tanto pone un No-Yo como absoluto, representa las cosas en sí bajo formas que, según el criticismo, pertenecen al Yo y las hipostasia en el No-Yo (por ej., sustancialidad idéntica, ser puro, unidad, etc.); inversamente, considera aquellas formas que el objeto obtiene en la síntesis del No-Yo originario (cambio, multiplicidad, condicionalidad, negación, etc.) como pertenecientes al aparecer de una "cosa en sí".[33] Las mismas deberían ser explicadas empírico-idealistamente como formas presentes a la mera intuición sensible. Por tanto, sólo en el dogmatismo (Spinoza, Leibniz) tiene sentido un idealismo empírico[34] como consecuencia de un realismo trascendente originario. El dogmatismo contempla los fenómenos como múltiples limitaciones de la realidad infinita del No-Yo; para el criticismo no son sino limitaciones múltiples de la realidad infinita del Yo.[35]

---

32 Esta es en parte la doctrina de Leibniz a quien Schelling también considera un idealista empírico y un dogmático consecuente (véase el § 5)

33 *Ibid.*, pp. 136-138.

34 Pero nunca puede ser fundamento explicativo del No-Yo en general pues debería lograr hacerlo comprensible como producto de una facultad empírica (e. g. la imaginación) que, como tal, es lo que se debe explicar; por eso sostiene Schelling que el *idealismo empírico* se anula a sí mismo. *Ibidem.*

35 Por eso, los fenómenos no se diferencian del Yo según el tipo o realidad, sino sólo según la cantidad. En este sentido sostenía Leibniz, según Schelling, *op. cit.*, pp. 138-140, "[...] *que la conservación del mundo fenoménico es del mismo tipo que la del objeto absoluto, como la creación, ya que* [...] *surge y subsiste, según el dogmatismo, en la mera limitación del No-Yo absoluto.*" Para el criticismo, por el contrario, la creación no sería sino la representación de la realidad infinita del Yo en los límites de lo finito. Para la paráfrasis de Leibniz, cf. *Ensayo de teodicea*, Parte II, § 385. Cit. por Schelling, *ibídem*.

Bibliografía

- Hegel, G. F. W. (1801), *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, trad., estudio preliminar y notas de David Zapero Maier, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

- Kant, I. (1781/1787) *Crítica de la razón pura*, introd., trad. y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.

- Schelling, F. W. J., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) en *Idem.*, *Historisch-Kritische Ausgabe*, a cargo de la Academia Bávara de las Ciencias, tomo I.2, ed. H. Buchner y J. Jantzen, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1980.

- ---, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. I. Giner y F. Pérez-Borbujo, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

- Spinoza, B. de. (1677) *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, Buenos Aires, F.C.E., 1977.

Reflexiones sobre la noción de idealismo en las *Cartas filosóficas* de Schelling

Natalia Sabater

Las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, publicadas por Schelling en una revista llamada *Philosophiches Journal* en 1795 en Jena, nos acercan la concepción que el joven filósofo desplegó en aquellos años en torno a la noción de idealismo. Este escrito fue concebido durante la finalización de sus estudios teológicos en el Seminario Protestante de la Universidad de Tubinga y publicado por la mencionada revista cuyo objetivo era servir a la consumación de la filosofía crítica como ciencia y a la aplicación de sus logros a las ciencias particulares. Como Schelling aún no había entregado su trabajo de licenciatura decidió publicar la obra anónimamente, lo que fue acertado pues su contenido hubiera puesto en peligro el éxito de sus compromisos académicos. En ese entonces, ya había publicado bajo su autoría otros dos textos: *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, en Septiembre de 1794, y *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, obra contemporánea a las *Cartas*, editada a principios de 1795.[1] Con ellas, ya había ingresado en la escena filosófica de la Universidad y comenzado su carrera intelectual que, pronto, lo llevaría a ocupar una cátedra en Jena. También durante su estancia en Tubinga, Schelling formó parte del rebelde círculo –en el que además podemos incluir a Hölderlin y a Hegel– que se interesó por la filosofía crítica de Kant y por el proyecto que encarnaba Fichte de consumar aquella revolución kantiana, influencias que eran vistas con malos ojos por sus profesores, ligados a la ortodoxia religiosa.[2] Como joven ávido de la producción filosófica de su tiempo y atento a todos los frentes emancipadores de la época, buscó oponerse a la teología tradicional de su Seminario, denunciando, además, la utilización ilegítima de las tesis de Kant por parte de esta vieja teología; se propuso, en un principio, continuar con el proyecto fichteano de la Doctrina de la Ciencia –cuya proclamación del Yo Absoluto como principio

1 *Cf.* Maraguat, E., "Estudio Preliminar" en Schelling, F., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de E. Maraguat, Madrid, Abada Editores, 2009, p. 10.
2 *Cf.*, Horstmann, R. P., "The Early Philosophy of Fichte and Schelling" en Ameriks, K. (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, p. 128.

y fundamento había colocado en el centro del campo filosófico la pregunta por la libertad– pero, por otro lado, se acercó también al sistema de Spinoza cuya recepción en Tubinga se produjo sobre todo a partir de las cartas de Jacobi sobre el spinozismo lessingiano.[3]

Estas influencias, que imperaban sobre la producción filosófica del joven Schelling en el momento de la redacción de las *Cartas*, dejan su marca en la obra y nos permiten afirmar que el concepto de idealismo allí desarrollado corresponde a un primer período de su filosofía, período que podría llamarse fichteano, en el que, sobre todo, la influencia de la Doctrina de la Ciencia es crucial.[4] Sin duda, estas tres obras de juventud que mencionamos, caracterizadas por la intención de Schelling de formular una filosofía del absoluto que se configure como ciencia y que parta de un único principio del cual todo pueda derivarse, están profundamente vinculadas a los desarrollos de Fichte y mantienen un complejo diálogo con ellos.[5] Sin embargo, en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* encontramos además, en germen, ciertos núcleos fundamentales que serán desarrollados en sus obras posteriores y que implicarán una distancia respecto del sistema fichteano. En otras palabras, es posible avizorar en este escrito el surgimiento de aspectos novedosos, propios, que la

---

3 *Cf.* Villacañas Berlanga, J. L., *La filosofía del Idealismo Alemán*, Volumen 1, Madrid, Síntesis, p. 173; y Maraguat, E., *op. cit.*, pp. 11 a 26. Maraguat señala que, además de la influencia de Kant y Reinhold en esta obra, hay que destacar tres personalidades como antecedentes determinantes más inmediatos. En primer lugar, menciona la figura de I. C. Diez que fue central en la recepción tubinguesa de la filosofía kantiana y cuya interpretación de los postulados de la razón práctica fue tomada por Schelling en las *Cartas*. Como figura central señala a Fichte, que funcionó como un precursor en el desarrollo del sistema del idealismo trascendental y cuya aspiración a mostrar las premisas y consecuencias últimas del espíritu de la filosofía de Kant fue seguida por Schelling. Y también menciona a F. I. Niethammer, editor de la revista *Philosophiches Journal*, que impulsó al joven filósofo a publicar sus escritos.

4 La variedad y heterogeneidad de los escritos de Schelling llevó a que se elaborara una periodización de su obra, una clasificación de sus textos en diferentes períodos. Al respecto, véase por ejemplo: Giner, I., y Pérez-Borbujo, F., "Estudio Preliminar" en Schelling, F., *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 19 a 23; y Hartmann, N., "Schelling" en AAVV, *La filosofía del Idealismo Alemán,* Tomo I, Buenos Aires, Sudamericana, 1960, p. 174. Giner y Pérez-Borbujo señalan 6 períodos posibles y ubican a las *Cartas* en el primero, que llaman fichteano. Hartmann, en cambio, consigna 5 períodos y ubica como primero a la Filosofía de la Naturaleza, dejando de lado las tres primeras obras del filósofo pero señalando su carácter de "continuación" del trabajo de Fichte.

5 *Cf.* Giner, I., y Pérez-Borbujo, F., *op. cit.,* p. 19; y Tilliette, X., "Schelling" en Belaval, Y., (ed.) *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2002, pp. 372 a 381.

concepción de Schelling traerá consigo, permitiéndonos hacer una lectura de los cambios que su filosofía y, en particular, su noción de idealismo atravesaron a lo largo de su pensamiento. El propósito del presente trabajo será, entonces, desarrollar el concepto de idealismo –identificado con el de criticismo– tal como es presentado por Schelling en las *Cartas*, lo que implicará oponerlo al dogmatismo y reponer la contraposición que establece el filósofo entre ambos. Y, a partir de ello, abrir la pregunta por los elementos que representan una distancia con sus obras precedentes y también con el idealismo de Fichte, distancia que puede pensarse en relación con la influencia de la figura de Spinoza en los inicios de la filosofía schelinguiana.

*

En la Advertencia Preliminar que da comienzo a las *Cartas*, Schelling adelanta que su objetivo será distinguir más precisamente criticismo de dogmatismo a partir de la frontera trazada por la *Crítica de la Razón Pura*. Ésta, examen crítico de la *facultad de conocer*, representa para el filósofo el primer asalto, la primera lucha contra el sistema dogmático, que se empeñaba en mantener presos los corazones de los hombres. El término criticismo es tomado por Schelling, en este texto, como un término equivalente al de idealismo, es identificado con aquel sistema que postula una subjetividad absoluta como primer principio y que se opone al sistema dogmático, al realismo, que, por el contrario, conduce a la sumisión, al ocaso voluntario, a la callada entrega de sí mismo al objeto absoluto.[6] Kant, en su *Crítica de la Razón Pura*, fue entonces quien dio la primera lucha contra el dogmatismo, y para ello sólo pudo partir de un punto común a ambos sistemas que, si bien están enfrentados en el primer principio, tienen que encontrarse en algún punto compartido: precisamente, la síntesis teórica. Sin embargo, Schelling advierte que si el criticismo funda su entero sistema en la constitución de la *facultad de conocer* y no en la esencia originaria misma del hombre, las armas que podrá desplegar contra el dogmatismo serán débiles pues la mera crítica a la *facultad de conocer* no permite ir más allá de una refutación negativa del dogmatismo,[7] es decir, nos conduce únicamente a la conciencia sobre la imposibilidad de demostrarlo. Y esta afirmación de la indemostrabilidad teórica de dicho sistema no sólo no entraña una refutación total de él sino que resulta incluso –dice irónicamente el

6 *Cf.* Schelling, F.W.J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo,* trad. de E. Maraguat, Madrid, Abada Editores, 2009, p. 71.
7 *Cf. ibid.*, p. 93.

filósofo– una ventaja para los dogmáticos, pues los libra de embarcarse en pruebas sutiles y difíciles de comprender para probar sus principios y les permite atribuir dicho límite a la razón misma. Se da ocasión a los dogmáticos, entonces, de alegar que dicha refutación reside en la debilidad de nuestra razón teórica, en una carencia de nuestra *facultad de conocer*, cuando, en realidad, para Schelling, es nuestra propia esencia originaria la que exige no tolerar objetividad absoluta alguna.[8] Así, la tarea que tiene por delante este escrito es afirmar que "al criticismo no le preocupa sólo deducir la debilidad de la razón y demostrar con relación al dogmatismo, *simplemente*, que no es demostrable" sino "anunciar a la *mejor* humanidad la libertad de los espíritus, y no tolerar por más tiempo que llore la pérdida de sus cadenas".[9]

El aporte kantiano, entonces, a pesar de no poder llevar hasta sus consecuencias últimas la lucha contra el dogmatismo, resulta fundamental pues enseña que no es posible refutarlo *teóricamente,*[10] que la disputa sobre los principios, sobre lo incondicionado, no puede resolverse en el terreno de la síntesis teórica. Al respecto Schelling sostiene:

> Tan lejos nos ha conducido la *Crítica de la Razón Pura*. Ha demostrado que aquella disputa no podría ser decidida en la filosofía teórica; no ha refutado al dogmatismo, sino que ha recusado en general la pregunta ante el tribunal de la razón teórica; y esto lo tiene en común, por cierto, no sólo con el sistema consumado del criticismo, sino incluso con el dogmatismo consecuente. El dogmatismo mismo tiene, para realizar su exigencia, que apelar a otro tribunal que el de la razón teórica: tiene que buscar otro terreno para obtener un veredicto al respecto.[11]

Es por esto que ambos sistemas no se excluyen mutuamente sino que existen juntos, oponiéndose. La *Crítica* de Kant está destinada a "derivar de la esencia de la razón la posibilidad de dos sistemas abiertamente opuestos el uno al otro",[12] de los cuales uno ciertamente debe primar. Pero al preguntarnos cuál, hemos superado el terreno de la razón teórica para desplazarnos al terreno de la filosofía

8 *Cf. ibid.*, p. 85.
9 *Ibid.*, p. 91.
10 *Cf. ibid.*, p. 101.
11 *Ibid.,* p. 109.
12 *Ibid.*, p. 117.

práctica. Pues un *sistema* del saber tiene que lograr *realidad* no por medio de una facultad teórica, sino a través de una facultad práctica, de una actividad productiva, por medio del *actuar*;[13] un hombre sólo puede convencerse de un sistema realizándolo *en sí mismo, de modo práctico*,[14] por lo que es posible afirmar que ambos sistemas persistirán el uno junto al otro mientras existan seres finitos que no estén todos al mismo nivel de libertad. Así, tanto el dogmatismo como el criticismo son sistemas igualmente válidos y no pueden ser refutados en el plano de la razón teórica.

En este aspecto, por ende, no encontramos una diferencia real entre ambos, no podemos distinguirlos –que era el objetivo que el filósofo señaló como el primordial de este escrito–. Pero Schelling afirma que tampoco difieren en el problema que se plantean pues éste es uno y el mismo: es, en verdad, el problema de toda filosofía, a saber, cómo es posible la existencia del mundo, cómo puede salir lo Absoluto de sí y contraponerse un mundo.[15] Y la respuesta a esta pregunta compartida no puede darse en la filosofía teórica porque para poder abordar dicho problema debemos abandonar el terreno de la experiencia, el terreno de las pruebas, de las condiciones y lo condicionado y al hacerlo ya no podemos siquiera plantear la pregunta. "Es, por tanto, incontestable sin más, porque sólo es contestable cuando ya no puede seguir siendo planteada en absoluto".[16] Esto implica no sólo que es imposible una refutación teórica de cualquiera de los dos sistemas, sino que incluso su victoria, su afirmación, no puede realizarse en el plano de la teoría. Explica Schelling:

> La razón de mi afirmación de que los dos sistemas contrapuestos absolutamente, dogmatismo y criticismo, son igualmente posibles y de que ambos persistirán el uno junto al otro mientras no estén todos los seres finitos al mismos nivel del libertad, es, dicho brevemente, esta: que ambos sistemas tienen el mismo problema, pero este problema no se puede resolver teóricamente en absoluto, sino sólo *prácticamente*, esto es, por medio de libertad. Ahora bien, sólo son posibles dos soluciones del mismo: una conduce al criticismo, la otra al dogmatismo.

Cuál de las dos elegimos, eso depende de la libertad de

13 *Cf. ibid.*, p. 125.
14 *Cf. ibid.*, p. 127.
15 *Cf. ibid.*, p. 137.
16 *Ibid.*, p. 139.

> espíritu que hemos adquirido por nosotros mismos. Tenemos que *ser* aquello de lo que queremos dárnoslas teóricamente, pero de que lo seamos no nos puede convencer sino nuestro *esfuerzo* por llegar a serlo. Este esfuerzo realiza nuestro saber ante nosotros mismos; y *éste* resulta, justo por eso, puro producto de nuestra libertad.[17]

La resolución al problema con que se enfrenta toda filosofía deviene, así, necesariamente *práctica*, lo que adelanta que residirá en ese plano la verdadera diferencia entre ambos. Esto es así porque los principios supremos que un filósofo establece, que pone a la base de su sistema, no son los que decidirán la victoria de éste. Ello sería, simplemente un "artificio de reencontrar a la postre sólo lo que al comienzo –harto astutamente– se había dispuesto para ser encontrado".[18] La respuesta a la pregunta de toda filosofía, los principios que se postulen para fundarla, adquiere valor *prácticamente* por medio de nuestra libertad, que será la única que podrá afirmarla. En este sentido, el establecimiento de cualquier sistema es sólo la anticipación de una decisión práctica y allí encontraremos la diferencia real de éste con los demás; sus principios supremos, entonces, tendrán valor subjetivo, valdrán únicamente para el filósofo que los postula, en la medida en que ha anticipado su decisión práctica.

En la búsqueda de la solución al problema de la existencia del mundo, ocupación principal de toda filosofía, la única que se reveló como posible, afirma Schelling, es la solución que ha dado Spinoza. Hay que señalar que aquí en las *Cartas*, parece primar una imagen rehabilitada de la figura de Spinoza y su pensamiento, probablemente producto de la polémica sobre el panteísmo de Lessing que reforzó la respetabilidad de su filosofía[19] y rescató el valor de su sistema, ejemplo de unidad e inmanencia. En esta obra –si bien será confrontado– aquel filósofo moderno es considerado un precursor central a la hora de responder a la pregunta por el tránsito de lo infinito a lo finito y, en ese sentido, es reconocido, es apreciado como un espíritu noble.[20] Pues fue Spinoza quien afirmó que no existe tránsito alguno, que éste no es posible dado que implicaría un "*algo a partir de la nada*",[21] un hiato, un abismo que no podría explicarse; por lo que erigió un principio inmanente como fundamento de su sistema, en lugar de uno

17 *Ibid.,* p 131.
18 *Ibid.*, p. 141.
19 Maraguat, E., *op. cit.,* p. 17.
20 *Cf.* Schelling, F. W. J., *op. cit*., p. 156.
21 *Ibid.*, p. 145.

emanador, una causa del mundo inherente a él que no es distinta de sus consecuencias sino que es una con ellas. No hay un tránsito de lo infinito a lo finito, entonces, y no podría haberlo, pues lo finito es uno con lo infinito. Éste es el gran aporte que nos lega Spinoza. Sin embargo, el problema de este filósofo, que avizora que no hay una causa transitiva del mundo sino sólo una inmanente, causa absoluta e incondicionada, es que parte de una sustancia infinita, de un objeto absoluto. Lo finito sucumbe, entonces, en la infinitud del objeto y esto representa, según Schelling, la exigencia de anularse a sí mismo, de devenir idéntico a lo infinito y sucumbir en la infinitud, de perderse en el objeto absoluto. ¿Cómo fue posible -se pregunta- que el sereno espíritu de Spinoza pueda soportar un principio semejante, destructivo, aniquilador? Su respuesta es que Spinoza había cancelado para sí el concepto mismo de sujeto, la causalidad independiente del *yo,* por la que es *yo*. Por eso, concibió la intuición intelectual como la intuición de un *objeto* absoluto con el que él mismo se volvía idéntico, creyendo haberse perdido en su infinitud. Al exigir que el sujeto se perdiera en lo Absoluto había exigido, al mismo tiempo, la identidad de la causalidad subjetiva y la absoluta, había decidido *prácticamente* que el mundo finito era una modificación de lo infinito.[22] Este pensamiento, sin embargo, es falso, y le fue soportable precisamente por haber surgido de una equivocación. La contradicción que entraña radica en que el sujeto, *como tal*, no puede anularse a sí mismo, esto es imposible, pues para poder hacerlo tendría que sobrevivir a su propia anulación: cuando Spinoza, a través de la intuición intelectual que había objetivado, cree perderse en lo Absoluto, cuando se intuye a sí mismo como habiendo *sucumbido* en el objeto absoluto, se intuyó aun, no obstante, a sí mismo, no pudo pensarse a sí mismo como *anulado* sin pensarse a la vez aún como existente. En realidad, no era él el que había desaparecido en la intuición del objeto absoluto, "sino al revés, para él había desaparecido todo lo que es denominado objetivo en la intuición de sí mismo".[23]

Esta solución que ofrece Spinoza es, entonces, el paradigma de la moral dogmática, que postula un objeto como aquello Absoluto y que, por eso, entraña la exigencia de anulación del sujeto por medio de la causalidad infinita, relegándolo a una pasividad ilimitada. Cuando esta exigencia, único recodo posible para el ser finito, es llevada a su máxima expresión, cuando es consumada, la subjetividad es subyugada definitivamente pues los límites que la distinguían de la causalidad absoluta ya no existen. El criticismo, en cambio, (que

22 *Cf. ibid.*, p. 151.
23 *Ibid.*, p. 161.

no es otra cosa que idealismo pensado en sistema[24]) absolutiza la subjetividad misma, haciendo posible, así, la libertad, al librar al sujeto de la anulación de sí mismo que pretendía proclamar Spinoza.

> Si el dogmatismo resuelve entonces el antagonismo teórico entre sujeto y objeto por medio de la exigencia de que el sujeto deje de ser, para el objeto absoluto, *sujeto*, esto es, un opuesto a él, entonces el criticismo, a la inversa, tiene que resolver el conflicto de la filosofía teórica por medio de la exigencia práctica de que lo Absoluto deje de ser para *mí objeto*. Ahora bien, esta exigencia la puedo cumplir sólo por medio de un esfuerzo infinito por realizar *en mí mismo* lo Absoluto (por medio de una *actividad ilimitada*). Sólo que toda causalidad subjetiva cancela de rechazo una objetiva. Al determinarme a mí mismo con autonomía, determino los objetos con heteronomía. Al sentar en mí actividad, siento en el objeto pasividad.[25]

El idealismo afirma la propia libertad, la autodeterminación, pues coloca a la subjetividad como aquello absoluto. “Suscita el despertar de la conciencia y de la reflexión, promueve una recuperación enérgica de la acción y de la libertad”.[26] El principio que ambos sistemas postulan es radicalmente opuesto y sólo desde el criticismo podemos concebir la emancipación del sujeto de su subordinación a un objeto infinito. Sin embargo, como adelantábamos anteriormente, la diferencia entre ambos sistemas no radica para Schelling en la solución que postulan, en el principio que establecen como fundamento. Pues si el criticismo presenta su meta última como alcanzable, si pretende posible un acceso a lo Absoluto, también en este sistema se anularía la subjetividad. En el ámbito del ser supremo, de lo Absoluto, el sujeto desaparece al igual que el objeto pues todo es pura identidad, plena coincidencia, libre de cualquier oposición. Ambos sistemas, si exigen realizar la tendencia hacia lo Absoluto, conducen a la cancelación de aquella contradicción entre sujeto y objeto, a la *identidad* absoluta.[27] Si bien el criticismo conduce *inmediatamente* a una identidad absoluta del sujeto y sólo mediatamente a la coincidencia del objeto con el sujeto e inversamente el dogmatismo conduce *inmediatamente* a la identidad de un *objeto* absoluto, ambos sistemas se encuentran, se unifican

24 *Cf. ibid.*, p. 119.
25 *Ibid.*, p 197.
26 Tilliette, X., *op. cit.*, p. 379.
27 *Cf. ibid.*, p 181.

en lo Absoluto y conducen a la misma consecuencia: la anulación de uno mismo.[28] Esto es así, explica Schelling, porque cuando una actividad no se encuentra ya limitada por objetos sino que es completamente absoluta ya no está acompañada por consciencia alguna; la realidad del sujeto se pierde, así, en lo infinito, perdiéndose, además, la conciencia de sí mismo como sujeto. "Si los dos sistemas están referidos a un principio absoluto como lo consumador en el saber humano", afirma, "entonces éste tiene que ser también el punto de unificación de ambos sistemas"[29] porque si en lo Absoluto cesa toda contradicción, todo antagonismo, entonces también dogmatismo y criticismo deben cesar en él en tanto sistemas que se contradicen. Éstos tienen lugar, entonces, sólo en la *aproximación* a lo Absoluto y cesan como sistemas en contradicción cuando se unifican en él.

Por lo tanto es menester preguntarse qué distingue realmente a los dos sistemas, y más precisamente, en qué aventaja el criticismo al dogmatismo, si consideramos que ambos coinciden, incluso, en la misma meta última. Frente a esto Schelling responde que justamente el criticismo, el idealismo, no debe progresar hasta alcanzar dicha meta, sino que tiene que tratarla como objeto de una tarea infinita y en el momento en que la presenta como realizada o como realizable se convierte en dogmatismo. "El criticismo, por ello, se distingue del dogmatismo no por la *meta* que ambos establecen como la más alta, sino por la *aproximación* a ella, por la *realización* de la misma, por el *espíritu* de sus postulados prácticos".[30] El criticismo reflexiona sobre lo Absoluto y lo vuelve objeto de una tarea infinita con el fin de profundizar la vocación del hombre, que es su libertad; mientras que el dogmatismo conduce a trabajar en la propia anulación, en la afirmación de nuestra pasividad, en la medida en que postula el alcance de un objeto absoluto. Este sistema se distingue del criticismo porque exige la realización de lo Absoluto como la de un objeto y realizando la causalidad objetiva cancela a cambio la subjetiva.

> Mi determinación en el dogmatismo es anular toda causalidad libre en mí, no actuar por mí mismo, sino dejar actuar a la causalidad absoluta en mí, estrechar cada vez más los límites de mi libertad para ampliar cada vez más los del mundo objetivo.[31]

28 *Cf. ibíd.*, p 179.
29 *Ibid.*, p 185.
30 *Ibid.*, p 191.
31 *Ibid.*, p. 197.

El criticismo se funda, en cambio, en la exigencia práctica de que lo Absoluto deje de ser para el sujeto, objeto. Y dicho sujeto sólo puede cumplir esta exigencia por medio de un esfuerzo infinito por realizar en sí mismo lo Absoluto, por medio de una actividad ilimitada.

> Mi determinación en el criticismo es, pues: *aspiración a una mismidad inmutable, a una libertad incondicionada, a una actividad ilimitada*. ¡*Sé*! Es la exigencia suprema del criticismo.[32]

Si se afirma una causalidad subjetiva que coloca la pasividad en el objeto, el sujeto se determina a sí mismo con autonomía y en ese esfuerzo por afirmarse a sí mismo, por desplegar su libertad, acerca a sí lo Absoluto. Sólo a través de la exigencia idealista de realizar en nosotros mismos lo Absoluto y de afirmar, así, nuestra libertad podremos librarnos del abismo de un poder que amenaza con anularla definitivamente. El acto de elegir uno de estos dos sistemas depende, entonces, de la libertad de nuestro espíritu. El dogmatismo es, así, refutable prácticamente al realizar en nosotros mismos el sistema opuesto. Pero resulta igualmente irrefutable para quien es capaz de realizar el dogmatismo *prácticamente*, para aquel al que le resulta soportable trabajar en su propia anulación, ser la modificación de un objeto absoluto, cancelando en sí toda causalidad libre y encontrando en aquella infinitud, antes o después, su ocaso.[33] Para aquellos, entonces, que sí deseen librarse de estas cadenas, es hora de abrazar, de la mano de su libertad, el idealismo.

*

Finalmente, para concluir este trabajo, nos parece apropiado simplemente señalar ciertas particularidades, ciertas diferencias que esta noción de idealismo de las *Cartas* implica, en principio, con aquella que Schelling desarrollara en *Del Yo como principio de la filosofía*,[34] publicada ese mismo año, y con algunos elementos del sistema de Fichte. En el Prefacio de *Del Yo,* Schelling sostiene que el objetivo de la obra es refutar el sistema de Spinoza (considerado el dogmático por excelencia), derribarlo a través de sus propios principios, lo que

32 *Ibidem.*
33 *Cf. ibid.*, p. 207.
34 Schelling, F.W.J., *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795.

pareciera indicar que piensa posible una refutación teórica del dogmatismo, una destrucción de éste a partir de sus principios.[35] Como vimos, en las *Cartas* esta intención de vencer a los dogmáticos en el terreno de la razón teórica desaparece. Y aquello puede ser la razón que condujo al filósofo a no realizar un desarrollo teórico del primer principio, a no ocuparse de definirlo, sino a omitir su tratamiento, análisis que sí era fundamental en *Del Yo* y sobre el cual se asentaba todo el devenir argumentativo del escrito. Como señala Tilliette, una importante diferencia entre estas dos obras radica en la retirada o el eclipse del Yo Absoluto en las *Cartas*,[36] en donde Schelling, cuando aborda el problema de lo incondicionado, del fundamento, habla de lo Absoluto, pero no hace mención a su identidad con el Yo. Esto también entraña una diferencia sustancial con las bases del sistema fichteano. La interpretación schellinguiana de la Doctrina de la Ciencia, a pesar de ser bien recibida en un principio por su autor, se reveló como poco ortodoxa por estar ligada al panteísmo de Spinoza, al *hen kai pan*,[37] que condujo a Schelling a descubrir otra visión posible de la Naturaleza, casi opuesta a la de Fichte, según la cual ésta es actividad, es principio, es fuerza productora.[38] Así, se aleja, por un lado, de la concepción fichteana a la vez que se modifica su relación con el pensamiento spinoziano, que en *Del Yo* era representado como aquel interlocutor dogmático que se buscaba refutar y en las *Cartas* es rehabilitado, tomado como un punto de partida a partir del cual resolver el problema de toda filosofía, pero para llegar al idealismo.

Estos elementos hacen pensar como una posibilidad que, en la redacción de las *Cartas,* Schelling ya estaría concibiendo la transición hacia otro período de su filosofía.[39] El tratamiento de la figura de Spinoza –que se presenta como aquel que avizoró que no es posible un tránsito de lo Absoluto a lo condicionado, que la causa absoluta del mundo debe ser inmanente, inherente a él, constituyendo junto con todas sus consecuencias *una* y la misma cosa– hace pensar que la influencia de dicho filósofo moderno en este período puede ser una de las causas de su viraje teórico. Como Schelling mismo le confesara a Hegel, en una carta de enero de 1795,[40] su

35 *Cf.* Schelling, F.W.J., *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 59.
36 *Cf.* Tilliette, X., *op. cit.,* p. 378.
37 *Cf.* Rivera de Rosales, J., y López Domínguez, V., "Introducción" al *Sistema del Idealismo Trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 16.
38 *Cf.* Hartmann, N., *op. cit.,* pp. 175, 177.
39 *Cf.* Tilliette, X., *op. cit.,* p. 380.
40 Carta no. 7 (6 de enero de 1795), en *GWF Hegel, Briefe von und un Hegel*, ed. J.

interés por Spinoza era creciente y la necesidad de apropiarse de ese sistema que podía brindar una unidad, una fundación monista para la filosofía kantiana, era apremiante. Esto se refleja en *Las Cartas,* donde la filosofía de Spinoza, que reposa sobre aquella misteriosa *natura naturans*, es el hilo conductor de buena parte de la obra[41] y una fuente importante para dilucidar la pregunta de toda filosofía. Este acercamiento es, como decíamos, contemporáneo con la toma de distancia respecto del idealismo fichteano, elemento que puede hacernos pensar que es la influencia de la filosofía spinozista la que conduce a concebir la Naturaleza no ya como un producto de la actividad espontánea del Yo, no como aquella negación y oposición al Yo Absoluto, sino como la condición preliminar del espíritu consciente.[42] El análisis de la influencia de Spinoza en la obra de Schelling, el estudio de la recepción de aquellas categorías spinozistas que fueron nutriendo su pensamiento, es un ambicioso pero necesario proyecto. Si bien su tratamiento supera radicalmente el humilde propósito de este trabajo, creemos que es fundamental mencionar dicho vínculo pues, para comprender más acabadamente la noción de idealismo que Schelling desplegó en su juventud, es crucial determinar la influencia de Spinoza en estos primeros años de su producción filosófica. Las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* pueden leerse, entonces, como la culminación de un primer período en la filosofía de Schelling, período en el que la noción de idealismo, aunque todavía cercana a la de Fichte, presenta rasgos nuevos, propios, que eventualmente abrirán un nuevo momento en la historia del Idealismo alemán: la filosofía de la Naturaleza.

Hoffmeister, 3ª ed. (Hamburgo: Meiner, 1969).

41 *Cf.*, Villacañas Berlanga, *op. cit.,* p. 181.

42 *Cf.* Hartmann, N., *op. cit.,* pp. 175 a 188.

Bibliografía

- Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000.

- Fichte, J. G., *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, Madrid, Orbis, 1984.

- Giner, I., y Pérez-Borbujo, F., "Estudio Preliminar" en Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. Giner, I., y F. Pérez-Borbujo, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

- Hartmann, N., *La filosofía del Idealismo Alemán,* Tomo I, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.

- Horstmann, R. P., "The Early Philosophy of Fichte and Schelling" en Ameriks, K. (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000

- Jacobi, F., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, introducción, selección de textos, traducción y notas de M. J. Solé, en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.

- Maraguat, E., "Estudio Preliminar" en Schelling, F. W. J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad., estudio preliminar y notas de E. Maraguat, Madrid, Abada Editores, 2009.

- Rivera de Rosales, J., y López Domínguez, V., "Introducción" en Schelling, F. W. J., *Sistema del Idealismo Trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988.

- Schelling, F. W. J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad., estudio preliminar y notas de E. Maraguat, Madrid, Abada Editores, 2009.

----, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. Giner, I., y F. Pérez-Borbujo, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2009.

- Tilliette, X., "Schelling" en Belaval, Y., (ed.) *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2002.

-Villacañas Berlanga, J. L., *La filosofía del Idealismo Alemán*, Vol. 1, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

El Idealismo del tiempo en las *Weltalter* (1811) de Schelling

Jorge Eduardo Fernández

"*El rey Edipo tiene tal vez un ojo de más*",[1] escribe Hölderlin en su prosa titulada *En adorable azul*. ¿Cómo dar cuenta del destino abierto por el exceso implícito en esta sobredeterminación?

La filosofía se encuentra signada por ella. En todo caso ella misma es la práctica, la puesta en ejercicio reflexivo de lo que implica este ver de más. El concepto de "idealismo" no nos remite a un curso uniforme promovido por la fidelidad a tal o cual principio o escuela, sino al ejercicio mismo del "estricto pensar" filosófico.

Por ello, al referirnos a la diversa lista de autores comprendidos bajo el título "idealismo", nos encontramos con obras que, propulsadas por y hacia las exigencias del propio pensamiento, tienden a transformar y a superar las determinaciones en vigencia. Esta diversidad excede también los intentos de clasificación y de apropiación de su historia, valga como ejemplo la pretensión de Hegel de situar su pensamiento como superación de los sistemas de Fichte y Schelling. Lo que llamamos "idealismo" excede, podríamos decir por propia naturaleza, los criterios operantes en tales intentos de clasificación.

En la "Introducción" al volumen de reciente aparición, titulado *El vuelo del búho*,[2] Edgardo Albizu señala que: "idealismo" es un concepto puesto permanentemente en discusión, es decir, en definición y transformación. Y esto ocurre no solo en las polémicas sostenidas entre estos distintos filósofos, sino también en el curso de las obras de un mismo autor. Cada paso de profundización del inicio o principios del pensamiento se encuentra acompañado por una transformación de los límites que el idealismo comprende.

El tema al cual me voy a referir en este escrito, trata del idealismo en las *Weltalter*[3] de Schelling, y podríamos ubicarlo, siguiendo

1 Hölderlin, F., *In liblicher bläue*, en Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, ed. por Friedrich Beissner, Frankfurt am Main, Insel, 1961, p. 481.

2 Di Sanza, Silvia y López, Diana (comps.), *El vuelo del búho, Estudios sobre idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

3 Schelling, F., *Die Weltalter*, 1811 y 1813 en *Schellings Werke*, ed. Manfred Schröter, München, 1927-1954. *Die Weltalter*, 1815 en Schelling, F., *Sämtliche Werke*, ed. Karl. F. A. Schelling, Stutgart 1856- 1861, tomo IV. Se citará esta obra mediante la abreviatura WA y se acrarará la versión según año de redacción.

el criterio ordenador escogido en el volumen que recién he mencionado, dentro del denominado "Idealismo de la libertad" ya que nos situamos en la obra de Schelling ya horadada por el curso abierto por *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana.*[4] Sin embargo, en sentido estricto, el concepto de idealismo en las *Weltalter* altera los límites de tal denominación y requeriría ser planteado además como "Idealismo del tiempo". Con lo cual, para ser más exactos hemos formulado el título de este articulo como "El Idealismo del tiempo en las Weltalter".

Quizás como en la de ningún otro autor, en la obra de Schelling podemos corroborar, como dato ineludible, las cuestiones que fermentan la génesis y el desarrollo del idealismo y los límites desde los cuales se avizoran sus confines.

Al respecto, las Weltalter, cuya primera redacción parcial data de 1811, delimitan, por varias cuestiones, un tópico de suma complejidad y significancia.

Para aproximarnos más al tema propuesto, cabe mencionar como ejemplo aclaratorio la siguiente cita extraída de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de libertad humana*, allí Schelling dice: "Así, para señalar la diferencia específica, esto es, lo determinante de la libertad humana, no basta el mero idealismo".[5]

Claramente las cuestiones que darán a luz a las *Weltalter* tienen su génesis en las *Investigaciones filosóficas...* Ya en su prefacio Schelling ha señalado que: "Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central más íntimo de la filosofía".[6] Las *Weltalter* contienen, en sus logros y /o fracasos, el traspaso de un inicio (*Anfang*) de la necesidad a la libertad. Curiosamente, en la realización de tal traspaso, "libertad" gira, se trastoca, y el sistema antes concentrado en ella, se ve redirigido hacia "tiempo". Este giro nos conduce a considerar a las *Weltalter* como la obra en la cual el intento de exposición de un sistema de la libertad deriva, –y en todo caso habrá que tratar de comprender en esta obra los motivos de esta derivación– en la necesidad de exponer un sistema del tiempo.

Tiempo ya no permite ser tratado tan solo como una intuición *a priori* de la sensibilidad, sino que, en tanto inherente a la totalidad

---

4 Schelling, F., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zuzammenhängenden Gegenstände*, Hamburg, Meiner, 1997. A partir de aquí: PU.
5 PU, p. 352.
6 PU, p. 333.

del sujeto, en su subjetividad y objetividad, es decir, en tanto continente del devenir del absoluto, aparece como *a priori* de la necesidad, o mejor dicho como *a priori* hipernecesario (*Übernotwendig*) del par necesidad y libertad.

Por ello mismo "tiempo" es pensado en las *Weltalter* desde su vínculo con lo eterno, esto es, desde el permanente flujo de lo eterno en tiempo. "Tiempo", en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación (*Offenbarung*) de lo eterno, y opera, por así decirlo, como condición si no *a priori*, al menos simultánea de la revelación. El pasaje de lo eterno a tiempo es inherente, esto es, determina internamente al concepto de revelación,[7] el cual resultará clave para el desarrollo de la futura filosofía positiva de Schelling.

Los tres éxtasis temporales, pasado, presente y futuro, conforman, en este sentido, "eones", unidades de tiempo en las que la revelación de lo eterno es representada en el mundo.

El par tiempo-eternidad, último bastión de la dualización formalizante de la metafísica, requiere ser disuelto, superado como supuesto. Por ello para Schelling: "La verdadera eternidad no es una eternidad opuesta al tiempo, sino la eternidad que comprehende al tiempo mismo y se pone en él como eternidad– no el ser en oposición al devenir, sino el ser en unidad eterna con el eterno devenir".[8]

La eternidad solo es en el tiempo y ser en el tiempo implica "mundo". En esta unidad de ser y devenir de la eternidad en el tiempo situamos los "eones" que trazan el curso de las *Weltalter*.

La finalidad de las *Weltalter* es exponer el sistema del tiempo, el cual será presentado por Schelling en sus lecciones dictadas en Munich en 1827/28 como: *Sistema de las edades del mundo* (*System der Weltalter*). La organicidad del sistema ha de responder a la necesidad de exponer el tiempo en su totalidad, la cual solo es posible mediante la consideración: de la narración del pasado sabido, la exposición del presente conocido, y la predicción del futuro avizorado.[9]

El objeto (*Gegenstand*) de las *Weltalter*, según lo presenta Schelling en los primeros párrafos de la Introducción, es el viviente originario (*Urlebendige*). El método de exposición es dialéctico, la exposición de tiempo todo (*ganze Zeit*) sólo es posible realizarla, en las *Weltalter*,

7 Carrasco Conde, Ana, *La limpidez del mal*, Madrid, Plaza y Valdez, 2013, especialmente la tercera parte.

8 SW VII, 238 y ss. (Afor. CCXVIII).

9 "Lo pasado es sabido, lo presente conocido, lo futuro es presentido. Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho" (WA, Introducción. Los dos primeros párrafos son semejantes en las tres versiones).

de manera gradual y fragmentaria. Schelling denomina a las *Weltalter* "co-ciencia de la creación" (*Mitwissenschaft der Schöpfung*).

Los intentos de formulación de las *Weltalter* inician, como indicamos, con la versión de 1811 y ésta es continuada por las reformulaciones de 1813 y 1815. La idea es retomada de manera explícita en la Lecciones de Munich dictadas en 1827/1828 bajo el título *Sistema de las Edades del Mundo* (*System der Weltalter*). Las tres versiones mencionadas conservan una estructura organizada según dicho esquema tripartito, en cambio en las *Lecciones sobre el Sistema*... se puede apreciar que esta tripartición desaparece y deja su espacio a los intentos de exposición de la Historia de la filosofía moderna.[10]

Como se podrá ir suponiendo, la exposición –al menos al modo de un ensayo aclaratorio– de una teoría del tiempo, se vuelve prioritaria para el rumbo tomado en esos años por la filosofía de Schelling.

Hacia el final de la versión de las *Weltalter* de 1811, Schelling ensaya exponer su teoría sobre el tiempo. A esta teoría la podemos denominar, tomando fórmulas del mismo Schelling, de dos maneras complementarias: "teoría de la subjetividad general del tiempo" (*Theorie der allgemeine Subjektivität der Zeit*) que es a su vez teoría "orgánica del tiempo" (*organische Theorie der Zeit*).

Schelling opone esta teoría al kantianismo y a las representaciones generales del tiempo tomadas del mecanicismo. A diferencia de ellas Schelling sostiene que: (1.) el tiempo es inherente a las cosas, (2.) el tiempo es un eterno nacer, (3.) el tiempo es unidad de todos los tiempos.

Considerar la interioridad del tiempo, señala Schelling, ha de ayudarnos a evitar el error común de representar al tiempo como una realidad externa a las cosas. Pues, no se trata del tiempo derivado del movimiento, sino del tiempo naciente (*geborene Zeit*) como unidad de todos los tiempos.

Schelling se distancia de este modo de todas las representaciones del pasado como tiempo ya transcurrido, el pasado no es lo que fue sino lo que continúa siendo. Según Schelling, el acto que es inicio realmente efectivo del tiempo, es un acto pre-temporal (*vorzeitlicher Akt*) que no acontece una sola vez, sino siempre, y esto es según su naturaleza. La aclaración "según su naturaleza" hay que interpretarla en un sentido no aleatorio ya que el inicio del tiempo y sus limitaciones periódicas son determinaciones surgidas de la divinidad (*Gottheit*), es decir, mediante el acto de revelación. El *a priori* subjetivo del tiempo,

10 Además de las versiones de 1811, 1813, 1815, de la publicación de las lecciones de München 1827 / 28 (SdW), debemos sumar los volúmenes 13.1 y 13.2 de la *Schellingniana* que contienen los *Weltalter-Fragmente*.

es decir, aquella naturaleza de la cual procede, pasa a ser considerado, en este sentido, absoluto.

A continuación Schelling afirma que este acto pone un tiempo en las cosas (*setzte ein Zeit in den Dinge*). Se trata, de un acto que, siendo pretemporal, pone un tiempo en las cosas. El tiempo no es externo a las cosas y ellas no provienen de él, sin embargo el tiempo es inherente al surgir y desaparecer (*Enstehen und Vergehen*) de las cosas.

Schelling remite este inicio a la naturaleza del mundo. El mundo no es un todo (*All*) reunido por nexos externos, sino por lo uno (*Das Eine*). Con lo cual "tiempo" es la trama que reúne lo uno del mundo.

Dice Schelling: "Ninguna cosa tiene un tiempo fuera de sí, sino que cada cosa tiene en ella un tiempo suyo, propio, naciente e inhabitante".[11]

La naturaleza del mundo es "iniciante a ser" (*anfänglich zu seyn*). El acto que da inicio al tiempo no es inicio en el tiempo. "A ser" (*zu seyn*) y "a tiempo" son lo uno del mundo. Schelling despeja y evita, de este modo, los primeros indicios de espacialización del tiempo disolviendo la ilusión que sostiene la representación de que las cosas son en el tiempo. Por el contrario, cada cosa tiene su tiempo en sí misma.

El tiempo es "innaciente" e "inhabitante" (*eingeborne und inwohnende*) en las cosas. No hay un co-nacimiento de "tiempo" y "mundo" sino la mutua inherencia de "tiempo" y "mundo".

Como una concepción opuesta, Schelling habla del "error del kantismo" (*Fehler des kantismus*) el cual consiste en no reconocer "esta general subjetividad del tiempo" (*diese allgemeine Subjektivität der Zeit*), pues tan solo se reconoce al tiempo "como una mera forma de nuestra representación".

A diferencia del kantianismo Schelling vuelve a señalar que ninguna cosa surge en el tiempo, y agrega que, si bien no podemos decir que cada cosa se encuentra en el inicio eterno, el inicio eterno sí se encuentra a cada instante en cada cosa.

Cada singular, al igual que el mundo, surge mediante la misma "escisión" (*Scheidung*). Esta escisión radica en esta innacencia eterna del tiempo que en cada instante es el tiempo todo (*ganze Zeit*).

La dificultad, según señala Schelling, radica en que la dinámica (mecánica) piensa al instante como una convergencia de tiempos, pero no alcanza a pensar que en el instante confluye todo el tiempo. El instante es concebido por la mecánica como limitación (*Schranke*), y por ello mismo no se alcanza a pensarlo como "punto medio" (*Mittelpunkt*).

11 WA 1811, p. 78.

El tiempo no se encuentra delimitado por el instante que divide el transcurso a partir de la sucesión entre lo anterior y lo posterior, sino que el instante es el punto medio de confluencia intensiva de todo el tiempo en el tiempo singular del mundo y de cada cosa.

Por el tiempo todo (*ganze Zeit*) entiende Schelling no sólo el pasado, el presente y el futuro, sino todo el tiempo en cada uno de ellos y en la unidad de los tres. En el instante confluyen todo el tiempo, pasado, presente, futuro. El tiempo todo significa además, todo el tiempo que aún no es, y que pertenece al futuro. Por ello, Schelling señala una diferencia ideal que indica que el futuro es el tiempo todo entero, porque en él es el tiempo que aún no es y que, cuando este tiempo sea, el futuro será el tiempo absoluto.

Establece, de este modo, la distinción entre el "tiempo todo" (*ganze Zeit*) y el "tiempo absoluto" (*absolute Zeit*). De aquí surgen consideraciones de suma importancia para la teoría schellingniana del tiempo y, también, para nuestro interés en el concepto de idealismo.

La pregunta, indica Schelling, no ha de dirigirse al transcurrir (*verflogen*) del tiempo, sino a cuántos tiempos han sido. El tiempo no es lo transcurrido sino lo sucedente (*Gewesende*).

Schelling lo expone con mayor claridad al decir que el tiempo no es la sucesión determinada mediante partes discretas, sino la unidad del tiempo todo. Por ello esta sucesión de tiempos no puede ser concebida por ninguna medida temporal, pues ella misma, por naturaleza, es pretemporal. Decir esto, agrega Schelling, se opone a la célebre frase "ninguna serie real puede ser pensada sin el tiempo".[12]

La referencia, más allá de la cita implícita, resulta clara y nos permite suponer que Schelling intenta, a diferencia de lo planteado por Kant en las *Analogías de la experiencia*, evitar una concepción del tiempo como medida o como nexo en la sucesión entre causa y efecto.

Llegado a este punto, Schelling da muestra de ser consciente de las dificultades que implica asumir la exposición de la teoría general de la subjetividad del tiempo. Al respecto dice: "*Nos estamos ocupando aquí de una materia a la que desde antiguo se ha considerado una de las más oscuras* [...]".[13]

Habiendo redirigido su atención hacia su propia teoría, Schelling se pregunta "¿Qué significa eso de que en cada tiempo singular es posible el tiempo todo?" Como indicamos, por todo el tiempo entiende Schelling no sólo el pasado, el presente y el futuro, sino todo el tiempo en cada uno de ellos y en la unidad de los tres. En el instante confluyen todo el tiempo, pasado, presente, futuro. Todo el

12 *Cf.* Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Analogías de la experiencia. KrV. B 218 ss.
13 WA 1811, p. 81.

tiempo significa además, todo el tiempo aún no sido, que pertenece al futuro. Por ello, Schelling señala una diferencia ideal que indica que el futuro es el tiempo todo entero, porque en él está incluido el tiempo que aún no es y que, cuando este tiempo sea, el futuro será todo el tiempo.

No debemos dejar pasar sin señalar esta importancia adjudicada al futuro. La misma puede referirse de manera general al futuro en cuanto tiempo principal de esta teoría orgánica del tiempo, como así también, de una manera más específica a la reconciliación o triunfo del bien sobre el mal en los sistemas originarios o períodos del pasado. Si es así, tendremos que reconocer que toda representación del tiempo se encuentra aún dominada por el tiempo que resta, el tiempo que aún no es y por ello mismo por el futuro.

Continuando, Schelling afirma que: "Cada tiempo singular presupone al tiempo como un todo".[14] De otro modo no se podría poner y comprender al tiempo como futuro. Y sin este futuro determinado (*bestimmte Zukunft*) no es posible pensar ningún tiempo determinado.

Hacia el final de la página 81 de la WA 1811, Schelling plantea, ya de manera decidida, que esta concepción del tiempo es una concepción "orgánica" (*organische*). La relación entre el singular y el todo determina la unidad mediante una relación orgánica.

"Así pues el tiempo es en conjunto orgánico".[15] Pero, aclara Schelling que, si lo es en el conjunto lo es en el singular. La variedad de tiempos singulares conforman orgánicamente el tiempo entero. De este modo, propone Schelling "se puede pensar un sistema de un *organismo* de los tiempos que sea infinito hacia adentro y finito hacia afuera".

Curiosamente cabe plantear que un sistema infinito hacia adentro y finito hacia afuera podría estar gestando una fuerza implosiva. Schelling lo piensa como un nuevo inicio luego de que el absoluto haya absorbido todo el tiempo, un saber que suponga la exposición del tiempo realizado en su totalidad, un futuro en el cual el no-ente ya haya sido puesto en el tiempo.[16]

Schelling indica que sin ese organismo la historia sería un caos (*Chaos*), y que, cada una de las unidades de tiempo conforma períodos y cada período es la exposición del tiempo todo. Y en tanto contiene al tiempo todo, el inicio de cada período es un retorno al

---

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 En una dirección diferente a la sugerida por Schelling, se puede ver Albizu, E., *Teoría del contratiempo implosivo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.

inicio que en apariencia es un retroceso, pero que, sin embargo, en su conjunto implica un progreso.

Schelling por fin plantea la pregunta "¿Cuál es el principio organizador de estos períodos?".[17] La respuesta es aquel principio que contiene al tiempo como tiempo entero y, agrega, "el tiempo entero es el futuro". Aquí retoma el curso de exposición trinitario e identifica el futuro con el Espíritu, "el Espíritu es el principio orgánico de los tiempos".

Según esta exposición, al Padre le corresponde el pasado el cual solo es comprendido desde su relación con el Hijo. De este modo, aclara Schelling, el Padre es no-ente (*Nichtseyende*) tan solo en su estar referido al presente del Hijo. Pero, la fuerza del Padre, en tanto pasado, es fuerza, ente y operante (*seyend und wirkende*).

Nos encontramos aquí con una cuestión central para el desarrollo de las *Weltalter*: la teoría de las tres voluntades que Schelling profundiza en su versión de 1815. La misma consiste en que el Padre solo puede ser conocido mediante el Hijo, sin embargo, Schelling debe rescatar en la naturaleza divina del Padre, su carácter positivo. Esto lo formulará mediante el desarrollo de la teoría de la tres potencias y de lo que el mismo considera su concepción incrementada de no-ente, la cual queda expresada en la fórmula "no-ente a ser" (*Nichtseyende zu seyn*).

Volviendo a la versión de 1811, Schelling indica que la voluntad del Padre respecto al Hijo y la del Hijo respecto al Padre es el Espíritu. Pasado y presente se completan en la totalidad del tiempo futuro. "Así pues el Espíritu es quien parte y ordena los tiempos".[18]

No parece casual que lo que podemos considerar el "fracaso" de las *Weltalter* radique en no haber podido exponer el futuro. Schelling se encuentra ante la misma limitación de tiempo que él plantea. Su estrategia, exponer las *Weltalter* en función de la futura filosofía positiva queda trunca. En este sentido las *Weltalter* no son solo una obra incompleta, sino también una obra pendiente, dependiente de la aún no totalización del futuro.

Profundizando la cuestión, Schelling, parte de la consideración del vínculo entre tiempo y libertad y plantea la diferencia entre la vida divina y la vida humana.

Podemos plantear la tesis de lectura que sostiene que la vida divina se define mediante el predominio de libertad sobre tiempo, en cambio en la vida humana la relación se invierte y libertad solo es ejercida bajo las determinaciones de tiempo. Nuevamente, mediante

17 WA 1811, p. 82.
18 *Ibidem*.

esta diferenciación, se abre un tema a través del cual se pueden seguir en las *Weltalter* cuestiones iniciadas en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana.*

Sosteniendo esta distinción, tiempo es un excedente humano de procedencia divina, con lo cual podemos encontrar en ello un motivo por el cual, la exposición que era pensada como un sistema de la libertad, deriva en la necesidad de ser expuesta como sistema del tiempo. "La diferencia", señala Schelling, "es que Dios es el ser más libre y los períodos de desarrollo dependen de su sola libertad (...)".[19]

El hecho de que Dios se revele mediante distintos períodos depende de esa libertad. La esencia de la libertad divina se revela en la limitación de cada período. De este modo la tripartición del tiempo en pasado, presente y futuro, y su lectura como períodos del Padre, del Hijo y del Espíritu, correspondientemente, no se debe a una relación aleatoria, sino a la relación entre la naturaleza divina y su revelación.

Schelling cuida de que términos tales como "limitación" (*Begränzung*), "medida" (*Mass*), no adquieran una significación negativa. Por ello los comprende como medios de revelación de la libertad divina. En este sentido, afirma Schelling, "la medida es lo más grande" (*Mass ist überall das Grösste*).

Quizás este sea el punto en el cual quepa plantearse la cuestión ¿Es posible separar la teoría schellingniana del tiempo de su fundamentación teológico–teosófica? La respuesta es no, al menos en el tiempo de lucha en el que Schelling sitúa e inicia su redacción de las *Weltalter*. Por cierto el tema nos excede, no obstante, resulta interesante señalar la necesidad de perseguir la maduración del concepto de revelación (*Offenbarung*) en la misma obra de Schelling, hasta llegar, por supuesto, a la *Filosofía de la revelación.*

Aquí, en las *Weltalter*, libertad y limitación deben ser vistas por el entendimiento en cada instante. Dice Schelling: "Solo él Mismo, que no está determinado por nada exterior, puede imponérselas a sí mismo, en virtud de lo que en él es la libertad auténtica, la voluntad mesurada".[20]

Las limitaciones en períodos de la revelación provienen de la mesurada voluntad (*besonnene Wille*) divina. Se estaría revelando aquí el *a priori* eterno del tiempo. ¿Por qué pasado, presente y futuro? No por las determinaciones del entendimiento humano, al menos en principio. La pregunta puede equivaler, en el caso del planteo de Schelling, a ¿por qué Padre, Hijo y Espíritu? La respuesta

19 WA 1811, p. 83.
20 WA 1811, p. 83.

se encuentra en la mesurada voluntad divina, que limita según su purísima mesura (*reinste Besonnenheit*). El Espíritu otorga, según la sabiduría divina, a cada período el máximo de revelación, evitando el exceso, retardando, tranquila y prudentemente. Esto lo conduce a Schelling a decir: "la fuerza retardadora y encerradora es la auténtica fortaleza de Dios"[21].

Por ello las contradicciones de la libertad derivan de la diferencia entre las expectativas humanas y el retardar divino. Se trata de contratiempos puestos a la espera y, en cierto sentido, en la maduración de lo que Schelling llama: "nacimiento reconciliador" (*versöhnende Gebürt*).

Plantea que en esta expectativa que tiende a querer apurar el tiempo habría aún un resto de representación del tiempo como algo exterior. Mientras que, casi evocando los libros sapienciales, cabe saber que "todo tiene su tiempo", "un principio interior, completo y orgánico tanto en conjunto como en los detalles".[22] El tiempo en su orgánica unidad requiere ser comprendido como un todo que a la vez aparece, se revela, como pasado, presente y futuro.

"El secreto de toda vida sana y capaz [consiste] en no permitir que el tiempo se vuelva exterior".[23] Se trata pues de entregarse al dominio interior del tiempo y no quedar separado del principio que genera todo tiempo. Es decir, no quedar separado del principio que puede brindarnos una comprensión del curso del tiempo.

A partir de aquí Schelling plantea dos posicionamientos ante el tiempo. **1.** El de los hombres que permanecen en la no-escisión (*Ungeschiedenheit*), es decir, aquellos que permanecen unidos a un principio inmutable, el pasado para ellos domina el todo del tiempo, lo que es se identifica tan solo con lo que ha sido en un origen. Para estos que se resisten a la escisión el tiempo adquiere una necesidad rigurosa. **2.** Aquellos que aceptan la escisión (*Scheidung*) y se sitúan en el curso de una "autosuperación permanente" (*immervährender Selbstüberwindung*), para ellos "el tiempo se vuelve imperceptible". "El amor se interna en el futuro" (*Liebe dringt in die Zukunft*), "el anhelo se adhiere al pasado" (*Sehnsucht hängt an der Vergangenheit fest*) como anhelo de eternidad, y goza (*Lust*) en el presente. Anhelo y gozo son dirigidos por el amor.

El amor aparece como clave de superación de la unidad primera. "La creación es superación de la mismidad divina mediante

21 *Ibidem*.
22 *Ibidem*.
23 *Ibidem*.

el amor divino".[24] "La configuración visible del mundo" resulta del acto del Espíritu que conjuga las dos fuerzas convergentes, la fuerza encerrante del Padre y la expansiva del Hijo.

La visibilidad del mundo surge de la superación de la fuerza primigenia oscura (*dunkle Urkraft*), pero este no es un simple pasaje de la oscuridad a la luz, porque si bien el acto parte de la ceguera, la visibilidad es gradual. El paso al ente no es la total eliminación del no-ente, sino que la fuerza retardante retiene al ente en un determinado nivel de desarrollo.

Podemos encontrar aquí elementos que en la versión de 1815 conformarán la teoría de las tres potencias. En tanto una de ellas es ente, las otras pasan a ser no-ente. La revelación del absoluto solo puede ser gradual. Las *Weltalter* ponen de manifiesto la sabiduría que se encuentra en la gradual revelación.

En concordancia con su exposición del tiempo, Schelling comienza a hablar del surgimiento del espacio. El espacio acompaña la aparición de la visibilidad de las cosas. El surgimiento del espacio, al igual que el del tiempo, no ocurre tan solo una vez, y también, en este caso, es desde adentro hacia afuera. Schelling lo compara con el fenómeno biológico de la turgencia.

El espacio, al igual que el tiempo, no es algo externo. Las cosas no son en el espacio, el espacio es en las cosas. El espacio es también, por todo lo dicho, un concepto orgánico: "el espacio es el corazón inflamado de la divinidad". El movimiento de inflamación turgente es presentado al modo del sístole y diástole, contracción y expansión, cardíacos.

Expuestos estos temas Schelling comienza a referirse al modo de ser de las cosas y a como las conocemos. Las cosas las conocemos en principio según su realidad (*Realität*), segundo por su actualidad (*Aktualität*) y tercero por su manera (*Art*) o diversidad interior respecto a las otras cosas. Cada uno de estos tres momentos se corresponden con los tres momentos de acción divina: la creación de la realidad propia del Padre (*Der Schöpfer*), el hacer del Hijo (*Der Macher*)) y la formación del Espíritu (*Der Bilder*).

La correspondencia entre las cosas y el conocimiento que tenemos de ellas está mediada y apunta a la correlación entre los períodos del tiempo y el tiempo singular de cada cosa.

Las cosas son según el principio afirmador (*bejahende Princip*) que a su vez opera en la sucesión gradual que cada cosa mantiene con las otras. A la vez que son conocidas en su singularidad, lo son

---

24 *Ibid.*, p. 84.

en tanto unidad con el todo. Los períodos del mundo y el tiempo inherente a las cosas tienen su unidad en el principio proveniente de la naturaleza divina: "esta superación paulatina es una con la producción sucesiva de la cosas". Y, agrega, Schelling "la sucesión de las cosas es una con la sucesión de los tiempos".[25] Pone a las cosas pasadas como no-ente (*Nichtsseyende*) en la sucesión orgánica del tiempo.

De este modo hay una alternancia, el surgir y desaparecer (*Entstehen und Vergehen*) en el tiempo. La alternancia continúa hasta alcanzar la completitud del tiempo entero. "Esto se alcanza en el nivel supremo del despliegue". En este nivel las obras de todos los tiempos obtienen su "última confirmación" (*letzte Bestätigung*) y la "contracción" puesta como pasada puede operar ahora completamente libre.

Es curioso notar que en esta unidad temporal de los distintos tiempos, se articulan, y quizás se disuelve la noción de devenir en la noción de tiempo. El devenir es disuelto y absuelto en el tiempo. En cierto sentido podemos pensar que Schelling sitúa al tiempo en el lugar en que Hegel, en su Ciencia de la lógica, sitúa al devenir. Tiempo y devenir, recíprocamente, cumplen, tanto en Schelling como en Hegel, aunque de manera inversa entre ambos, una función de complicidad supletoria. En Hegel tiempo pareciera diluirse en devenir, en Schelling devenir quedar totalmente absorbido en tiempo. Cabe indicar que los términos con los que Schelling piensa la alternancia del tiempo, son los mismo que aquellos con los que Hegel piensa los "momentos del devenir" (*Momente des Werdens*). Esto nos conduce a preguntarnos, quizás de una manera algo elemental y esquemática, acerca de si esto implica una disolución de devenir en tiempo, en el pensamiento de Schelling, y a la inversa, si se trata de una disolución de tiempo en devenir en la Ciencia de la lógica de Hegel.

Más allá de esta cuestión, Schelling señala que en esta completud del pasado todos sus tiempos alcanzan la simultaneidad y conforman un solo tiempo. De la culminación del tiempo pasado como unidad de todos los tiempos sidos nace el presente.

Como aporte final quiero plantear algunas cuestiones que se proyectan a partir de lo intentado, lo logrado y lo no alcanzado por *Las edades del mundo*.

En principio podemos decir que, no obstante el esfuerzo de Schelling en las *Weltalter*, por articular la dialéctica o filosofía negativa con la filosofía positiva, la cuestión continúa, en diferentes contextos temáticos, hasta sus últimos escritos. Ya hacia el final de

25 *Ibidem*.

las *Weltalter* la tarea de desarrollar un sistema filosófico a partir de lo "viviente originario" (*Urlebendige*) se plantea como doble. Por un lado, para reintroducir en la filosofía el nexo con la vida originaria o con el Dios vivo –nexo roto, según Schelling, por Descartes-, es necesario recuperar los aportes de fuentes mitológicas y religiosas; por otro lado, hay que forjar su despliegue positivo mediante la reformulación de la historia de la filosofía moderna.

En lo referente a la exposición de su teoría general del tiempo, quisiera retomar dos cuestiones que he planteado en el curso del texto.

Lo más importante en lo que respecta al desarrollo de la filosofía posterior a Schelling, es la pregunta que se cuestiona ¿Hasta qué punto, y qué implicancias tendría, poder llegar a liberar a la teoría schellingniana del tiempo de su fundamentación teológico–teosófica?

Y, finalmente a la cuestión ¿Hasta qué punto la filosofía de Schelling es capaz de recuperar su objeto perdido, al Dios viviente, y realizar a partir de él su inicio positivo? Esta parece ser la cuestión que conducirá el rumbo de su filosofía.

Por lo pronto, cabe decir que las *Weltalter*, y con ellas la pretensión de exponer un sistema del tiempo, quedan por un lado abandonadas en su intento de exposición tripartita, y por otro lado, es reemplazado por la crítica a los sistemas precedentes con la intención de alcanzar el punto de partida de la Filosofía positiva. Esta crítica la encontramos en el dictado de las *Lecciones sobre historia de la filosofía moderna*.

Este rumbo parece alejarlo a Schelling de la empresa de las *Weltalter* y acércalo al diseño de exposición del sistema elegida por Hegel. De este modo, así como la primera exposición del sistema hegeliano depende de la articulación entre la *Fenomenología del espíritu* –su primera parte– y la *Ciencia de la lógica*, la unidad de la Filosofía positiva depende del traspaso de la Filosofía de la mitología a la Filosofía de la revelación.

Con las *Weltalter* queda archivada en la historia de la filosofía la colosal idea de exponer un "sistema del tiempo". Sus versiones incompletas ponen en evidencia que se trata de un fracaso. Pero de un fracaso que se encuentra por encima de las pretensiones de los logros de la filosofía posterior.

Indica Schelling que el tiempo, en cuanto todo, y también en cuanto tal, solo puede ser pensado en tanto incluye al futuro. Un tiempo que siendo, conformando la unidad del tiempo todo, aun no es efectivamente real. Señala a su vez que la necesaria inclusión del futuro para pensar "tiempo", es tan solo posible en relación al espíritu y la idea.

Aunque llegará la edad de oro en la que el futuro será el tiempo todo ya sido y convertido en tiempo efectivamente real, aún, en el "tiempo de lucha" en el que son escritas las *Weltalter*, el futuro contiene aún tiempo no sido. Es muy probable que en esta idea de una consumación total del tiempo radique el punto que conduce al proyecto de las *Weltalter* a su imposibilidad y fracaso. Pero, en tanto el futuro solo es posible en la idea, es en este punto donde pervive el idealismo. El idealismo del tiempo permanece en las *Weltalter* en la negatividad de un tiempo restante que se resiste a ser convertido en absolutamente positivo.

Según lo plateado hasta aquí me pregunto: ¿qué nos lega el idealismo en nuestro intento por proseguir pensando filosóficamente?

Tal vez podamos comenzar a ensayar, respecto a esta cuestión, algunas conclusiones parciales y cuestiones que se desplazan hacia el ámbito propio de la filosofía contemporánea:

Como primera consideración general siguiendo a lo que han señalado varios estudiosos del tema, el más destacado entre ellos Walter Schultz, el idealismo no finaliza con la Lógica de Hegel sino que se extiende hasta la filosofía del llamado "último Schelling". Sin embargo, y de acuerdo a lo planteado, el rumbo trazado por ambos filósofos resulta imposible de conciliar.

Esquematizando, podemos agregar, que el límite extremo alcanzado por el idealismo y sus proyecciones en la filosofía contemporánea, visto desde diversos flancos traza: "La frontera de la razón" según titula su libro sobre el tema Rolf-Peter Horstmann; nos remite a pensar a "Dios más allá del ser" según la interpretación que Xavier Tilliette hace del último Schelling, y también a "Lo otro de la razón" según el planteo de Christian Iber.

A través de estas proyecciones y límites se filtran cuestiones derivadas del intento emprendido por Schelling en su tarea exploratoria de la esencia de la libertad: la necesidad originaria del mal y su derivación en los intentos de exponer un sistema del tiempo que, como expusimos, alcanza su audaz fracaso en los diversos intentos de redacción y reformulación de las *Weltalte*r.

Bibliografía

- Albizu, Edgardo, "El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito" en *Areté*. Vol. XXI, N° 2. 2009, pp. 329 - 362.

- ---, *Teoría del contratiempo implosivo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.

- Bolman, F., *Schelling: The Age of the World*, Nueva York, 1967 (reimpresión de 1942).

- Brown, R., *The later philosophy of Schelling: The influence OF Boehme on the Works of 1809-1815*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1977.

- Carrasco Conde, Ana, *La limpidez del mal*, Madrid, Plaza y Valdez, 2013.

- Courtine, J-F. y Marquet, J-F., *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, París, Vrin, 1994.

- Courtine, J-F., *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, París, Galilée, 1990.

- David, Pascal, "La genealogie du temps", en Schelling, F. W. J., *Les âges du monde*, Paris, PUF, 1992.

- Di Sanza, Silvia y López, Diana (comps.), *El vuelo del búho, Estudios sobre idealismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

- Geijsen, Ludwig, "Mitt-Wissenschaft", en *F. W. J Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitslehre*, München, Albern, 2009.

- Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité,* París, PUF, 1994.

- Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, trad. de A. Rosales, Venezuela, Monte Ávila, 1985.

- Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, ed. por Friedrich Beissner, Frankfurt am Main, Insel, 1961.

- Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt am Main, Anton Hain, 1991.

- Jaeschke, Walter (ed), *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg, Meiner, 1999.

- Lanfranconi, A., *Krisis, eine Lekture der "Weltalter"*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1992.

- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling, el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2003.

- Pareyson, Luigi, *Ontología de la libertà*, Turin, Einaudi, 1995.

- Schelling, F. W. J., *Die Weltalter* (1815) en Schelling, F., *Sämtliche Werke*, ed. Karl. F. A. Schelling, Stutgart 1856- 1861, tomo IV

- ---, *Die Weltalter* (1811 y 1813) en *Schellings Werke*, ed. Manfred Schröter, München, 1927-1954.

- ---, *Schellings Werke*, ed. H. M. Baumgartner, W. G. Jakobs, y otros, Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera, 1975 y ss.

- ---, *System der Weltalter*, ed. por Siegbert Peetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.

- ---, *Weltalter -Fragmente*, en *Schellingniana* 13.1 y 13.2, ed. por Klaus Grotsch, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002.

- ---, Schelling, F., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zuzammenhängenden Gegenstände*, Hamburg, Meiner, 1997 [PU].

- Tilliette, Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, París, Vrin. 1970.

- Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, Winter, 1956.

En «la noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador». Idealismo y nihilismo en los escritos hegelianos de los primeros años de Jena

Sandra V. Palermo

1.

En la *Nota II* del apartado sobre la *infinidad afirmativa* de la *Doctrina del ser* 1832 Hegel sostiene que el idealismo consiste en la proposición que "*lo finito es ideal*", es decir en el reconocimiento de que lo finito no es un "verdadero existente" (*wahrhafltes Seiende*);[1] y agrega que dado que toda filosofía es esencialmente idealismo, la oposición entre filosofía realista e idealista carece de significado, porque una filosofía "que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía".[2] Se trata de una de las pocas veces en las que Hegel ofrece una aproximación a su concepto de idealismo,[3] y la misma aparece en neta continuidad con los primeros textos publicados por el filó-

1 Se trata de una nota que aparece en la segunda edición de la *Ciencia de la lógica* que Hegel prepara poco antes de su muerte logrando sólo una reelaboración de la *Doctrina del ser*. El punto C del capítulo sobre "El ser ahí" (*Das Dasein*) es, significativamente, uno de los apartados que más cambios sufre entre el texto de 1812 y el de 1832. En este último aparece un apartado dedicado al "traspaso" (*Übergang*), en el que, como muchas veces se ha dicho, Hegel define "el sello propio de su filosofía y su diferencia con el dualismo metafísico". Sobre este punto, véase Fernández, Jorge Eduardo, *Mediación y finitud. La cualidad en la Lógica* de Hegel, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005, pp. 178 y ss.
2 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I/1 (1832)*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, tomo 21, ed. por F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, p. 142 (de ahora en adelante citado como *WdL I/I*, seguido por número de página). Traducción al español: Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. de R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1976, p. 136 (de ahora en adelante citado como *CdL*, seguido por número de página).
3 Si bien la filosofía hegeliana ha sido identificada con el "idealismo absoluto", Hegel en sus obras publicadas no usa nunca tal expresión. De idealismo absoluto se habla en los *Zusätze* a los §§ 45, 160 y 337 de la *Enciclopedia*. Sobre este punto, *cf.* Beiser, Frederick, *Hegel*, London-New York, Routledge, 2005, pp. 53-70.

sofo, en los que el idealismo tiende a coincidir precisamente con la aniquilación de lo finito, con el reconocimiento de que este último no es nada en sí mismo. Así, ya en *Fe y saber*, Hegel escribía que la filosofía kantiana tiene el mérito de ser idealismo en la medida en que reconoce que "las cosas tal como son conocidas por el entendimiento, son sólo fenómenos, nada en sí, lo que es un muy verdadero resultado".[4]

En la nota arriba citada, sin embargo, Hegel agrega un elemento que caracteriza la fase madura de su pensamiento, distinguiendo el enfoque de la misma de las adquisiciones conceptuales que definían el horizonte teórico en el que se movía el Hegel de los primeros escritos jenenses: en la *Ciencia de la lógica* el filósofo afirma, de hecho, que en la noción de ideal se nota una cierta "duplicidad", en virtud de la cual "una vez lo ideal es lo concreto, lo existente de verdad (*das wahrhaftseiende*), y otra vez al contrario sus momentos son igualmente lo ideal, lo eliminado en él; pero en realidad se trata sólo de un único todo concreto, del cual son inseparables los momentos".[5] Queda claro entonces que la afirmación según la cual el idealismo consiste en la consideración de que lo finito no es un verdadero existente no implica sólo la negación de lo finito, sino al mismo tiempo el reconocimiento de lo ideal como "superación" de lo finito, como movimiento de aniquilación y conservación de la finitud; de suerte que el ideal es momento de negación de lo finito, mas al mismo tiempo es entero, concreta totalidad. Esta articulación conceptual, en la cual el momento específicamente negativo y el momento positivo se saldan juntos, definiendo así el carácter específico del concepto y del idealismo hegelianos nos parece ausente en los escritos de los primeros años de Jena: en estos textos, Hegel tiende a presentar el idealismo sólo como movimiento de aniquilación de la finitud, como vía en la que lo finito es llevado a mostrar, a partir de sí mismo, su propia insostenibilidad, su propia vacuidad. Mas este movimiento parece presentarse aún como externo y ajeno al espacio especulativo en el cual se "construye" el verdadero principio de la filosofía. Es decir que en los primeros textos jenenses lado destructivo y lado constructivo no logran conjugarse como momentos de un

4 Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, tomo 4, ed. por Buchner y Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 332 (de ahora en adelante citado como *GuW* seguido por número de página); traducción al español: Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, trad. de V. Serrano, Madrid, Editorial Nueva, 2007, p. 72 (de ahora en adelante citado como *FyS*, seguido por número de página).

5 *WdL I/I*, p. 142-143; *CdL*, p. 136.

único movimiento de autoconstitución del concepto.

Dentro de este cuadro conceptual nos proponemos entonces indagar el significado y estatuto del concepto de idealismo en los escritos hegelianos de los primeros años de Jena, con el objetivo de mostrar que tal concepto aparece en este contexto equiparado a las nociones de crítica filosófica, de escepticismo y de lógica; y que tal constelación conceptual implica a su vez la identificación del idealismo con el nihilismo, es decir la identificación del idealismo con el proceso de elevación de lo finito a lo ideal, como nulificación del mismo. Nulificación que sin embargo – y aquí está la particularidad hegeliana – aparece como absolutamente necesaria y como propedéutica al acceso al verdadero principio de la filosofía; de suerte que Hegel puede sostener que el nihilismo es tarea fundamental del filosofar.

El texto intentará mostrar, además, que estas primeras articulaciones sistemáticas de Hegel han de ser leídas teniendo en cuenta el horizonte teórico abierto a partir de la polémica desatada por los *Spinozabriefe* de Jacobi y por la sucesiva lectura jacobiana del criticismo kantiano como idealismo incompleto, en cuanto incapaz de asumir acabadamente el espíritu "egoista" de su sistema, en virtud del cual no se accede a una realidad objetiva, sino a representaciones que "no representan nada [...]".[6] Analizado a la luz de la identificación jacobiana de filosofía y spinozismo, y de este último con el nihilismo – como así también de su convicción de que el idealismo no es más que spinozismo dado vuelta y comparte el mismo destino de aquel –, el concepto de idealismo de los primeros años de Jena asume una gran densidad conceptual y revela algunas aristas del proyecto filosófico hegeliano. Tal proyecto comienza a perfilarse en *Fe y saber.* Aquí, a nuestro modo de ver, se puede observar el primer intento de Hegel de articular una respuesta a la crítica jacobiana de la filosofía occidental como nihilismo; respuesta que habría de encontrar su conjugación definitiva recién en la *Ciencia de la lógica*, allí adonde Hegel presenta la doctrina del concepto como la "confutación de la sustancia" spinoziana, y por ende como la inmanente superación de ese precipitar (*Versinken*) de todas las determinidades en el abismo sustancial, en el que lo finito, lo determinado, es engullido y aniquilado para no volver a emerger.

Lo que intentaremos mostrar es que la respuesta de Hegel a

6 Jacobi, Friedrich H., *Über den transcendantalen Idealismus*, en *Werke*, t. II, ed. por W. Jaeschke e I. M. Piske, Hamburg, Meiner, 2004. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Sobre el idealismo trascendental*, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad. de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1995, p. 445 (de ahora en adelante citado como *SIT*).

Jacobi pasa entonces por una asimilación de la lectura jacobiana de la filosofía y de la razón como inexorable caída en el nihilismo; sólo que dentro del cuadro elaborado por Hegel el destino de nulificación del finito cambia radicalmente de signo. En este sentido, Hegel acepta la identidad establecida por Jacobi entre nihilismo e idealismo, mas mientras para este último tal identidad se declina como la pérdida de consistencia de lo real, para Hegel, en virtud de una operación de resignificación de la lectura jacobiana, el nihilismo resulta momento fundamental de la verdadera filosofía, de suerte que puede afirmar que la primera tarea de la filosofía es precisamente "conocer la absoluta nada".

2.

En enero de 1801 Hegel llega al "torbellino literario" de la ciudad de Jena con el objetivo de asegurarse un lugar de relieve dentro de una panorama filosófico cada vez más complejo, en el cual cada intérprete reivindica para sí el privilegio de haber logrado completar la *crítica* demoledora que el genio kantiano había sí comenzado, pero que no había sabido llevar a cumplimiento. Algunos meses después de su llegada a la nueva ciudad, y gracias a la colaboración del viejo amigo del *Stift* de Tübingen, Schelling, Hegel obtiene la habilitación para la libre docencia y publica su primer ensayo, *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Pensada como estudio crítico en condiciones de evidenciar el lado por el cual la filosofía fichteana es auténtica especulación y el lado que en cambio la reduce a mera reflexión, como así también de mostrar la diferencia entre el sistema Fichte y el de Schelling,[7] la *Diferencia* se presenta como un texto fundamental para la comprensión del desarrollo de la reflexión hegeliana: de hecho, Hegel traza aquí las coordenadas teó-

7 *Cf.*, Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, *1stes Heft*, en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, t. 4, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968, p. 7 (de ahora en adelante, citado como *DS* seguido por número de página). Traducción al español: Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. de M. del Cármen Paredes Martín, Madrid, Gredos, 2010, p. 6 (de ahora en adelante citado como *Dif*. seguido por número de página). Sobre el importante rol jugado por la *Diferencia* en la ruptura entre Fichte y Schelling, *cf.*, Jaeschke, Walter, *Dalla filosofia trascendentale alla speculazione. Sulla preistoria della Differenzschrift*, en Cingoli, M. (ed.), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Milano, Guerini & Associati, 2004, pp. 15-23.

ricas de su nuevo enfoque filosófico, define su concepto de filosofía, diferenciándolo de todas las tendencias que proliferan en el panorama filosófico de la Alemania de comienzos de siglos, y bosqueja la articulación de la primera parte de su sistema de filosofía. En la *Diferencia*, además, Hegel delinea, por primera vez, su concepto de "Absoluto" como suprema idea especulativa, definiendo la "tarea de la filosofía" como necesario movimiento de unificación de opuestos.

La *Diferencia* resulta entonces un texto fundamental para quien quiera determinar el nuevo enfoque teórico hegeliano y los pasos que el filósofo está dando con vistas a la construcción de su propio sistema filosófico. Sin embargo, el significado que aquí asume el concepto de idealismo no ofrece indicios específicos acerca del programa filosófico de Hegel. Idealismo indica quien piensa "el objeto como producido por el sujeto"[8] y en este caso puede configurarse como un "dogmatismo". Hegel se refiere así al "idealismo dogmático" de Fichte, el cual "adquiere para sí la unidad del principio por cuanto niega el objeto en general y pone como lo absoluto uno de los opuestos, el sujeto en su determinidad".[9] Al mismo tiempo, el concepto de idealismo aparece más de una vez superpuesto al de especulación. Idealismo y especulación, a su vez, parecen identificarse con el concepto de "trascendental". De ahí que, refiriéndose a la filosofía kantiana, Hegel escriba que en el "principio de la deducción de las categorías esta filosofía es auténtico idealismo"[10] – porque en tal deducción queda expresada "la identidad de sujeto y objeto" –, sosteniendo a su vez que la "auténtica especulación" es aquella en la que "el principio fundamental es, por tanto, plenamente *trascendental*, y desde su punto de vista no hay ninguna oposición absoluta de lo subjetivo y lo objetivo".[11]

A partir de la *Diferencia*, entonces, idealismo es sí unidad de sujeto y objeto y por ende verdadera especulación; sin embargo, por una parte, tal especulación se identifica aún pacíficamente con el concepto de trascendental, por la otra, idealismo indica también esa actitud fundamentalmente reflexiva, en virtud de la cual la identidad queda puesta sólo del lado del sujeto, mientras que del otro lado la escisión permanece. En este sentido también el sujeto-objeto sólo subjetivo de Fichte es idealismo.[12]

---

8 En contraposición al realismo en el que "el sujeto es puesto como producto del objeto".
9 *DS*, 40; *Dif.*, 46.
10 *Cf.*, *DS*, 5; *Dif.*, 4.
11 *DS*, 32; *Dif.*, 35.
12 Hegel expone la articulación de este "sujeto-objeto subjetivo" en el capítulo

Para acceder a una visión más articulada del concepto de idealismo debemos entonces dirigir nuestra atención a un texto que Hegel publica en 1802 en el *Kritisches Journal der Philosophie*, *Fe y saber*. Si bien tampoco aquí encontramos una definición del idealismo, cuando Hegel se refiere a las que ahora llama "filosofías de la reflexión de la subjetividad finita", tal concepto aparece acompañado por un adjetivo que apunta a evidenciar que las mismas realizan una forma espuria de idealismo. Hegel habla de "idealismo formal", o "idealismo de lo finito"; las identifica también con un "idealismo subjetivo" o un "idealismo crítico".[13] Se trata, en todos estos casos, de poner en evidencia una misma deficiencia: el hecho de que estas filosofías se han "elevado hasta el concepto pero no hasta la idea, y el concepto puro es idealidad y vacío absoluto, cuyo contenido y dimensiones solamente obtiene en relación con y mediante lo empírico".[14] Es decir que lo que acomuna a las que Hegel llama filosofías de la reflexión es justamente el hecho de que las mismas se elevan de lo empírico a lo ideal, al concepto, mas, al mismo tiempo, en la medida en que conciben lo ideal sólo como una forma vacía, la cual para adquirir sentido y significado debe ser rellenada con un contenido que le resulta ajeno y externo, terminan por entregar la filosofía al mismo empirismo y eudemonismo que decían querer combatir:

> Estas filosofías no sólo no se apartan del eudemonismo, sino que más bien lo han perfeccionado al máximo. Su dirección consciente va directamente contra el eudemonismo, pero en la medida en que sólo son esa dirección, su carácter positivo consiste en ese principio mismo [...] Se mantiene en esas filosofías el ser absoluto de lo finito y de la realidad empírica, y la absoluta oposición de lo infinito y lo finito, y lo ideal es sólo concebido como concepto.[15]

En principio, es interesante notar que en este texto Hegel ha abandonado la identificación de idealismo y trascendental aún pre-

---

dedicado a la exposición del sistema de Fichte; véase sobre todo *DS*, 34-43; *Dif*., 39-49.

13 *Cf.*, *DS*., 322, 325, 333; *Dif*.,61, 65, 74.

14 *DS*, 321; *Dif*., 60.

15 *GuW*, 319-320; *FyS*, 58-59. Sobre el significado del término "concepto" en los primeros años de Jena, y las diferencias entre la terminología utilizada por Hegel en este periodo y en la fase madura de su reflexión, véase Longuenesse, Beatrice, *Point of View of Man or Knowledge of God. Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason*, en Sedgwick, Sally (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 253-282.

sente en el escrito sobre la *Diferencia*. Aquí, la noción de trascendental ya no remite a un enfoque auténticamente especulativo, en condiciones de acceder a la verdadera identidad de sujeto y objeto; antes bien indica una actitud filosófica que se ha elevado a lo infinito, mas justamente porque lo entiende como contrapuesto a lo finito, lo ha finitizado. En la filosofía trascendental, finito e infinito aparecen uno frente al otro y la única relación posible entre ellos, escribe Hegel, es una "relación de dominio": uno es dominante, el otro, dominado. La presencia de uno implica la ausencia del otro:

> La unidad y la multiplicidad hacen frente aquí cada una a la otra en cuanto abstracciones, por lo que ambos puestos poseen respectivamente, frente al otro, los dos aspectos de la positividad y de la negatividad, de modo tal que lo empírico es a la vez un absoluto algo y una absoluta nada para el concepto.[16]

Justamente esta doble posición de lo finito es lo que define a estas filosofías como "idealismo de lo finito". Ellas se elevan por encima de eudemonismo y empirismo, mas tal elevación resulta incompleta, pues constantemente necesitan de ese empírico por encima del cual pretenden elevarse. De ahí que en estas filosofías la verdadera unidad resulte imposible; la misma no se realiza en el sistema. Ella es, para el saber, "nada", y debe ser colocada siempre en un "más allá".[17]

Para nuestro recorrido, el pasaje más interesante reside precisamente en el reconocimiento hegeliano de la presencia, en cada una de estas filosofías, de un aspecto por el cual lo empírico es un "absoluto algo" y uno por el cual el mismo es nada; y sobre todo, resulta interesante el modo en el que Hegel se refiere a estos dos aspectos: en virtud de ese lado por el cual lo empírico es absoluta positividad, estas filosofías, escribe Hegel, "son el empirismo precedente"; en virtud del lado por el cual lo empírico aparece como negado y ya no como absoluto, ellas "son a la vez idealismo y escepticismo. A aquél le llaman filosofía práctica, a éste filosofía teórica. En aquél tiene lo empírico absoluta realidad para el concepto, o en sí y para sí, en éste es nada el saber sobre el mismo".[18]

Idealismo, entonces, remite al reconocimiento de que lo finito es "nada", como así también el conocer que a él se dirige. Y en la me-

16 *GuW*, 321; *FyS*, 59.
17 *Cf.*, *GuW*, 319; *FyS*, 58.
18 *GuW*, 320; *FyS*, 59.

dida en que implica esta nulificación o aniquilación de lo finito, el idealismo puede identificarse con el escepticismo, que en su versión auténtica se presenta, para Hegel, como puesta en duda de todas las "verdades del entendimiento" y de la conciencia finita. En el escrito sobre la *Relación del escepticismo con la filosofía*, de hecho, se lee que todo genuino filosofar resulta íntimamente unido con el escepticismo, pues no puede haber filosofía sin ese preliminar acto de *sképsis* que lleva no sólo a dudar de las verdades del entendimiento, sino a "negar completamente toda verdad de tal modo de conocer".[19]

Si ahora intentamos leer el concepto de idealismo a la luz de estas adquisiciones resulta claro que Hegel piensa el idealismo, al igual que el escepticismo, como el lado sólo negativo del saber, como el proceso en el cual lo finito se presenta como nulificado. Desde este punto de vista, idealismo y escepticismo se identifican además con la lógica, que en estos años se presenta, para Hegel, como la ciencia en la que se lleva a cabo el recorrido en el cual, gracias a la "secreta eficacia de la razón", las determinidades del entendimiento son aniquiladas, haciendo posible el *pasaje* a la metafísica como espacio teórico de "construcción" del "principio" auténticamente filosófico.[20] La lógica, como itinerario que lleva del entendimiento a la razón es el camino de destrucción de las determinidades del primero: "en la medida en que la reflexión se toma a sí misma como objeto, su aniquilación (*Vernichtung*) es su ley suprema".[21] Mas este recorrido se presenta solo como "el lado negativo del saber", "por fuera" del cual, el mismo tiene uno positivo, "es decir la intuición".[22] Esto es, la *negative Seite* exige necesariamente un completamiento (*Vervollständigung*) mediante la *positive Seite* que sin embargo se coloca "más allá" (*jenseits*) del itinerario de destrucción de las formas y verdades del entendimiento.

La lógica, entonces, como explicitación de las formas finitas, cuyo objetivo es mostrar la nulidad de las mismas, se mantiene, durante

19 Si es cierto que escepticismo y filosofía resultan íntimamente solidarios, es también cierto que Hegel no entiende afirmar que existe, entre ambos, identidad completa, de suerte que la segunda puede aplastarse sobre el primero: el escepticismo exprime solamente "el lado negativo" de la verdadera filosofía, la cual, implicando necesariamente un lado positivo, es, además, también "dogmatismo".

20 La tarea fundamental de la filosofía, escribe Hegel en la *Differenzschrift*, es "construir el Absoluto para la conciencia" (*DS*, p. 16; *Dif.*, 17) (traducción levemente modificada). Y en una de los apuntes para las clases del semestre invernal 1801-1802 se lee que la tarea de la metafísica es "construir acabadamente el principio de toda filosofía"; *GW*, 5, 274.

21 *DS*, 18; *Dif.*, 19.

22 *DS*, 27; *Dif.*, 30.

la estadía jenense, separada de la metafísica. Sólo a esta última Hegel atribuye la tarea de "construir acabadamente el principio de toda filosofía" (*das Prinzip aller Philosophie vollständig zu konstruiren*).[23] La metafísica es la filosofía *strictu sensu*, y la lógica funciona sólo como "introducción a la filosofía, ya que fijando las formas finitas como tales y conociendo la reflexión en toda su completitud, la saca del medio (*aus dem Wege räumt*)".[24] El punto más alto al que la lógica accede, dice Hegel, es el de la aniquilación de la finitud, o mejor aún, el de la autoaniquilación; necesaria para que de este lado negativo se pueda pasar al lado positivo, a la verdadera filosofía, que es la metafísica. El dispositivo mediante el cual Hegel piensa la nulificación de la finitud es la antinomia, entendida como el lugar en el cual la reflexión filosófica pone en relación esas determinaciones que el entendimiento deja subsistir "una al lado de la otra" –lo determinado y lo indeterminado, la finitud y la infinitud–, terminando así por enredarse en contradicciones para ella irresolubles. En una de las lecciones del semestre invernal 1801-1802, Hegel advierte que en el momento final del recorrido de la reflexión, ésta "pone con cada determinado dos contrapuestos y acto seguido busca sintetizarlos de nuevo. De este modo ella [la reflexión] exprime el esfuerzo de la razón, pero enredándose en contradicciones, porque no reconoce la nulidad de sus contraposiciones y síntesis. Sólo la razón está en condiciones de superar (*aufheben*) las contradicciones, en cuanto pone un absoluto idéntico".[25]

Releyendo la dialéctica kantiana, entonces, Hegel hace propio el *destino* antinómico de la razón, mas lo transforma en el lado simplemente negativo de la especulación. La contradicción representa aquí el último pasaje en el proceso de elevación del entendimiento a la razón. De allí que en la *Differenzschrift* Hegel escriba que la contradicción es "la expresión formal de la verdad", o del Absoluto.[26] Sin embargo, aún expresando el punto más alto, el punto extremo del recorrido reflexi-

23 Fragmento conocido como *Dass die Philosophie...*. Se trata probablemente de fragmentos de los apuntes que Hegel preparaba para las clases del semestre invernal 1801-1802; en Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, tomo 5, ed por M. Baum y K. R. Meist, Hamburg, Meiner, 1998, p. 274.
24 *Ibid.*, p. 273.
25 *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, ed. por K. Düsing, Köln, Jürgen Dinter Verlag, 1988, p. 8 (traducción nuestra). Sobre la relación lógica-metafísica en los primeros años de Jena, como así también sobre el estatuto de la reflexión y su relación con la razón, véase Ruggiu, Luigi, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, 2 vol., Milano, Mimesis, 2010; Düsing, K., "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", en *Hegel-Studien*, 5, 1969, pp. 95-128.
26 *DS*, 27; *Dif.*, 28.

vo, la antinomia representa sólo un momento negativo o preparatorio que exige, o, mejor aún, presupone, por fuera de sí, el lado positivo, al cual se accede sólo gracias a una razón cuya actividad principal Hegel aquí identifica con la intuición intelectual.[27] Lado negativo y lado positivo, momento introductivo y momento constructivo del verdadero principio de la filosofía, se mantienen aún separados; la lógica no se constituye ella misma como metafísica, sino que se presenta como recorrido de preparación a esta última. Si bien programáticamente Hegel insiste sobre la necesidad de unificación de estos dos "aspectos", no ha encontrado aún el dispositivo metodológico que le permita articularlos dentro de un único proceso de autoconstitución del Absoluto; de suerte que este último sigue presentándose como un substrato ajeno al movimiento de acceso al mismo. La contradicción es expresión del Absoluto, pero lo es sólo *formalmente*, sólo en cuanto lugar teórico en el cual la finitud, el entendimiento encuentra su propia *Vernichtung*. Entre este movimiento de destrucción de la finitud y la estructura del Absoluto como tal no hay conjugación unitaria.

A partir de lo dicho debería quedar claro, entonces, que el concepto de idealismo en los primeros textos jenenses, remite fundamentalmente al itinerario de nulificación de la finitud, al proceso mediante el cual las determinidades del entendimiento sucumben en el "abismo" de la reflexión y que constituye la condición fundamental de acceso a la metafísica: *Wegbereitung* a la auténtica filosofía. Justamente porque idealismo indica sobre todo este aspecto negativo del saber y el mismo se constituye como un estadio propedéutico que exige un movimiento ulterior, Hegel puede afirmar que también las filosofías de la reflexión son "idealismo", pues en ellas este proceso se cumple, si bien no de manera acabada. En este sentido, por otra parte, el idealismo se identifica también con el nihilismo, pues, como este último, no es otra cosa que destrucción de los entes propios de la conciencia finita, operación escéptica, aniquilante de la totalidad de la esfera de la finitud y *previa* a todo ejercicio genuinamente filosófico. Es ahora a este significado y rol del idealismo *qua* nihilismo que dirigimos nuestra atención, pues tal identificación, así como la interpretación de ambos como *introducción* a la genuina filosofía, permite vislumbrar que Hegel comienza a delinear su propio sistema filosófico en directa discusión con la interpretación jacobiana de la filosofía como nihilismo.[28]

27 Sobre el rol de la intuición intelectual en estos primeros escritos jenenses, nos permitimos remitir a nuestro *Il bisogno della filosofia. L'itinerario filosofico di Hegel tra Francoforte e Jena* (1797-1803), Milano, Mimesis, pp. 125-141.
28 Jacobi utiliza el término "nihilismo" recién en la *Carta a Fichte*, es decir a partir

3.

A partir de lo visto en el apartado anterior, queda claro que Hegel asume y hace propios muchos aspectos de la lectura nihilista de la filosofía operada por Jacobi, para el cual la razón occidental no era más que una progresiva caída en la nada, de la cual, sin embargo, a través del principio de razón suficiente, había intentado tomar distancia.[29] De esa nada que constituía el *destino* de la razón occidental, y de la cual la filosofía spinoziana se constituía como paradigma, no se salvaban, según Jacobi, ni el criticismo kantiano, ni el idealismo fichteano, pues en ambos casos la exigencia de dar cuenta de toda la realidad llevaba a encerrar esta última en una subjetividad, en la cual "yo soy todo y fuera de mí no hay nada en sentido estricto. Y yo, mi todo, soy entonces al final también sólo una apariencia vacía de algo, la forma de una forma, un fantasma".[30]

Ahora bien, Hegel acepta tanto la idea de Jacobi según la cual el nihilismo representa el horizonte fundamental en el que se mueve la filosofía occidental, como la identificación del idealismo con el nihilismo. Y como Jacobi, lee la doctrina de Kant como idealismo – es decir nihilismo – incompleto, en el cual no se asume acabadamente

---

de 1799, mas ya en las *Cartas sobre Spinoza* dice que en virtud del principio *omnis determinatio est negatio* que domina el sistema spinoziano, las cosas particulares "son *non entia*". Y esta disolución de las cosas particulares es uno de los elementos que define lo que Jacobi años más tarde llamará nihilismo.

29 Jacobi se refiere al principio de razón suficiente como principio *ex nihilo nihil fit*: de la nada nada surge, de suerte que es posible pretender dar razón de todo lo que acontece. Este principio sería la base de la filosofía de Spinoza, que representa el paradigma de la filosofía occidental, justamente porque es el único que ha desarrollado tal principio, de manera coherente, hasta sus más extremas consecuencias. *Cf.*, Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, en *Werke. Gesamtausgabe*, Tomo 1,1., Hamburg, Meiner, 1998, pp. 100 y ss.. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* en AAVV, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, trad. de M. J. Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes/ Prometeo, 2013, p. 137 y ss.. Sobre el carácter paradójico del racionalismo, que por evitar deducir algo de la nada termina por caer en esa misma nada que intentaba sortear, véase Franks, Paul, *All or nothing. Systematicity, Transcendental Arguments and Spekticism in German Idealism*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2005, pp. 146-200.

30 Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, en *Werke. Gesamtausgabe*, t. 2.1., Hamburg, Meiner, 2004, p. 9-112. Traducción al español: Jacobi, F. H., *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo*, trad. J.L. Villacañas, *op. cit.*, p. 403. Sobre la identificación de idealismo, egoísmo y nihilismo, véase Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts-Cambridge-London, Harvard University Press, 1987, p. 82.

el principio de la propia filosofía.[31] Sin embargo, en las manos de Hegel, estas consideraciones cambian radicalmente de signo, pues el idealismo como nihilismo se presenta, para él, como movimiento necesario e introductivo a la auténtica filosofía, como tarea fundamental que la misma ha de emprender si es que ha de constituirse como tal.[32] Y a partir de aquí, si bien también para Hegel el error kantiano – como el fichteano – reside en asumir la forma de un idealismo incompleto, en el cual el proceso de *Vernichtung* de lo finito no se cumple acabadamente, tal consideración no apunta a mostrar la necesidad de "salir" del idealismo trascendental – de detener esa aniquilación que el mismo implicaría si fuera coherente consigo mismo – sino, por el contrario, a poner en evidencia que la destrucción de lo finito es la *conditio* fundamental de acceso a la razón y que en la medida en que en estas doctrinas tal proceso resulta incompleto, las mismas no acceden a la genuina filosofía. En un pasaje de *Fe y saber*, hablando del horror de Jacobi ante la negación de lo finito y de su constante exhortación a salvar "la finitud, y el tiempo y la sucesión", Hegel escribe que la misma "es comparable a la conocida señal del bienintencionado centinela de la ciudad imperial, que daba voces para que no disparara al enemigo que se acercaba haciendo fuego porque podría provocar daños, como si semejante desgracia no fuera lo que se pretendía".[33]

El nihilismo, entonces, también en Hegel se presenta como ho-

---

31 *Cf. SIT*, p. 450: "El idealismo trascendental, por consiguiente, tiene que tener el coraje de afirmar el idealismo más fuerte que jamás haya sido enseñado, y no temerle a la acusación de egoísmo especulativo, porque no puede afirmarse en su sistema si quiere rechazar esta última objeción". La filosofía kantiana, según Jacobi, se queda a mitad de camino entre un verdadero idealismo – que sería necesariamente egoismo – y una posición realista, que afirma la existencia de objetos efectivos independientemente de nosotros. Tal oscilación responde a la insistencia kantiana acerca del carácter puramente fenoménico de nuestras representaciones – al hecho de que las mismas "*no presentan nada de las cosas que existen fuera de nosotros*", sino que son "*meras determinaciones subjetivas del espíritu completamente vacías de toda determinación objetiva*" – y al a su vez necesario reconocimiento de que debe necesariamente existir algo fuera de nosotros que tenga realidad efectiva y que incida o afecte nuestra sensibilidad, produciendo así en ella impresiones: "Pregunto: ¿cómo es posible reunificar el presupuesto de que hay objetos que producen impresiones sobre nuestros sentidos, provocando de esta manera representaciones, con una doctrina que quiere anular todos los fundamentos sobre los que se apoya dicho presupuesto", *SIT*, p. 449.

32 Sobre el carácter introductivo del nihilismo en los escritos de Jena, véase Biscuso, Massimiliano, "Nichilismo come annientamento del finito e tradimento della soggettività moderna. La critica hegeliana ai sistemi dell'identità e dell'orientalismo romantico", en *Il cannocchiale: Idealismo tedesco e nichilismo*, 2-3, 2011, pp. 55-97.

33 *GuW*, 353; *FyS*, 96.

rizonte ineludible de la filosofía, mas, a diferencia de lo que ocurre con el pensador de Düsseldorf, para Hegel este nihilismo no es abismo insuperable, sino preparación para el acceso a una esfera verdaderamente filosófica. Y la auténtica razón es aquella que no sólo empuja las determinidades del entendimiento a sucumbir en la antinomia,[34] sino que además se muestra en condiciones de atravesar ese abismo o nulificación en el que la reflexión se hunde. Si a Jacobi se le debe reconocer el mérito de haber transformado "el nihilismo en el problema fundamental de la filosofía",[35] no se puede en cambio afirmar que haya sido capaz de encuadrar de modo adecuado la cuestión de la "nada", que según él crece ineludiblemente dentro de la razón. De hecho, mientras que para Jacobi la progresiva caída de la filosofía occidental en esa "nada que hace de todo nada" impone un *aut-aut* entre escepticismo racional o fe irracional, para Hegel, la auténtica filosofía constituye el *tertium* que Jacobi niega;[36] *tertium* que no excluye el nihilismo, sino que lo incorpora como momento anticipatorio del acceso de la razón a sí misma, la cual exige o, mejor aún, es ella misma ese proceso de *Vernichtung* que precipita todas las determinidades del entendimiento en un *Abgrund* que ha de transfigurarse en *Grund*. Hegel asume entonces la lectura jacobiana del idealismo, aceptando además su identificación con el nihilismo, y la colocación de los mismos como horizonte último de la filosofía occidental. Más aún así tuerce el diagnóstico de Jacobi, presentando el denunciado proceso de destrucción de lo finito como momento necesario e introductivo a la verdadera infinitud y libertad y mostrando la razón como *vis* capaz de atravesar ese abismo y de transfigurarlo en fundamento.

Este es el proyecto filosófico que Hegel comienza a delinear en los primeros escritos jenenses, mas que solo en los trabajos de la madurez logrará llevar a cabo. No es casual, en este sentido, que en la *Ciencia de la lógica*, los últimos capítulos de la *Doctrina de la esencia*, con la cual se cierra la lógica objetiva, estén dedicados justamente a la sustancia spinoziana como espacio lógico en el que todas las determinaciones y diferencias desarrolladas a lo largo del ser y de la esencia se condensan, precipitando.[37] La sustancia es el espacio que

34 *Cf. DS*, 17; *Dif*., 18.
35 Beiser, F., *The fate of reason*, *op. cit.*, p. 81.
36 *Cf.*, *GuW*, 399; *FyS*, 148.
37 En el Absoluto –que Hegel hace corresponder a la sustancia de Spinoza– "está superada toda la multiplicidad del mundo existente en sí y del mundo tal como aparece", Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke*, t. 11 y 12, Hamburg, Meiner, 1978 y 1981, t. 11, p. 371 (de ahora en adelante citado como *WdL*, seguido por número de volumen y número de página); *CdL*, 470.

resume todo el recorrido lógico que la tradición ha transmitido y adquiere aquí el carácter de "abismo" en el que las determinaciones lógicas precedentes caen y se disuelven. Es decir, la sustancia –como ya para Jacobi– es esa nada que constituye el *destino* del desarrollo de las formas finitas. La diferencia entre la *Ciencia de la lógica* y los escritos de los primeros años de Jena es que mientras en estos la sustancia parecía expresar la unidad absoluta de sujeto y objeto y por ende la idea genuinamente especulativa, en la *Ciencia de la lógica*, la sustancia, como abismo en el que la finitud precipita, se queda en el umbral del concepto sin poder acceder a la nueva esfera lógica que este inaugura; porque ella es sólo *Abgrund* en el que las determinaciones precipitan (*heruntergegangen sind*) para no volver a emerger.

También en la *Ciencia de la lógica*, entonces, la *Vernichtung* de las determinaciones categoriales finitas constituye un pasaje o momento necesario para el acceso a la esfera de la verdad. Sólo que ahora Hegel no presenta tal proceso como *introductio in philosophiam*, como lado negativo del saber, cuyo lado positivo se coloca "más allá" de él; antes bien, aquí, el abismo sustancial en el que toda determinación se disuelve constituye la "génesis del concepto": exposición que es el propio constituirse del concepto como tal, que no queda por fuera de su proceso de autoconstrucción, pues el camino de su elevarse o acceder a sí es aquí su mismo itinerario de producción de sí mismo. De ahí, además, que tal *Auslegung* constituya a su vez "la única y verdadera confutación del spinozismo", en la medida en que representa el movimiento por el cual la sustancia se eleva al concepto.[38]

Idealismo ya no puede ser sólo destrucción de la finitud, o mejor aún, ahora tal aniquilación es momento interno del proceso de transfiguración del *Abgrund* en *Grund.* Sin embargo, aún cuando el Hegel maduro rechace la idea juvenil de una *Vernichtung* lógica como propedéutica a la metafísica, y todo su esfuerzo teórico resida en la articulación, en un único movimiento, de momento negativo y momento constructivo, de momento gnoseológico y momento metafí-

38 *WdL*, 12, 15; *CdL*, 515. Aquí Hegel revela nuevamente la importancia que tiene para él la lectura jacobiana de la historia de la filosofía, pues presentar la lógica como verdadera confutación del spinozismo significaba responder a la afirmación jacobiana según la cual el spinozismo es irrefutable; afirmación que la mayor parte de los filósofos post kantianos había aceptado. El concepto como verdadera y auténtica confutación del spinozismo es la respuesta hegeliana madura al *salto mortale* jacobiano. Gracias a ella, Hegel no sólo puede asumir la interpretación de Jacobi según la cual la sustancia representa el punto en el que se condensa toda la tradición racionalista occidental, el paradigma fundamental de la razón, sino que además muestra cómo este movimiento se presenta aún incompleto, pues "la sustancia absoluta es la verdad pero no es la verdad entera".

sico, la sugestión de la aniquilación de la finitud como introducción o condición necesaria para el acceso al genuino filosofar se mantiene. Y en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel reconoce en Spinoza a aquel que de manera más acabada ha accedido a este principio idealista fundamental sin el cual no hay filosofía, cuando sostiene que "ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía [...] cuando se comienza a filosofar el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y es la base absoluta sobre que éste descansa".[39]

39 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bände*, tomo 20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969-1971, p. 165. Traducción al español: Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 285. Del spinozismo como "anticipación" del recorrido lógico, habla Hermann Braun, "Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik", en *Hegel-Studien*, Bd. 17, 1982, pp. 53-74. El autor afirma que tal anticipación, junto a la expresión "o el spinozismo o ninguna filosofía", hace referencia sólo al ejercicio de purificación subjetivo que debería realizar quien quiere "decidirse a filosofar", mas justamente por eso, tal afirmación excluye la posibilidad de una identidad entre la posición filosófica spinozista y cualquier categoría o momento de la lógica. Sobre el lugar de Spinoza en la *Ciencia de la lógica*, véase Michelini, Francesca, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della logica" di Hegel*, Bologna, EDB, 2003.

Bibliografía

- Baum, M., *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986.

- Beiser, F. C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts-Cambridge-London, Harvard University Press, 1987.

- ---, *Hegel*, London-New York, Routledge, 2005.

- Biscuso, M., "Nichilismo come annientamento del finito e tradimento della soggettività moderna. La critica hegeliana ai sistemi dell'identità e dell'orientalismo romantico", en *Il cannocchiale: Idealismo tedesco e nichilismo,* n. 2-3, 2011, pp. 55-97.

- Bristow, W., *Hegel and the Transformation of the Philosophical Critique*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

- Düsing, K., *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Entwicklung bei Schelling und Hegel in Jena,* en Henrich, D.-Düsing, K. (hrgs.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, Bouvier, 1980, pp. 25-44.

- ---, "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", en *Hegel-Studien,* n. 5, 1969, p. 95-128.

- ---, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung,* en Walther, M. (ed.), *Spinoza und der deutsche Idealismus,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.

- ---, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1995.

- Fernández, J. E., *Mediación y finitud. La cualidad en la Lógica* de Hegel, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.

- Forster, M., *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

- Franks, P. W., *All or Nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon,* en Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000.

- ---, *All or Nothing. Sistematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge-Mass., Cambridge University Press, 2005.

- ---, *Ancient Skepticism, Modern Naturalism, and Nihilism in Hegel's Early Jena Writings*, en Beiser, F. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008.

- Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie,* en *Gesammelte Werke,* t. 4. Hamburg, Meiner, 1968.

- ---, *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. de V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

- ---, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Werke*, t. 4, Hamburg, Meiner, 1968.

- ---, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. de M. C. Paredes Martín, Madrid, Gredos, 2010.

---, *Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 11-Bd. 12. Hamburg, Meiner, 1978 y 1981;

- ---, *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones del Solar, 1968.

- ---, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke in zwanzig Bände*, voll. 18-20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969-1971.

- ---, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III; trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

- Houlgate, S., H*egel, Kant and the Formal Distinctions of Reflective Understanding,* en Collins, A.B. (ed.), *Hegel ind the Modern World*, New York State University of the New York Press, 1994 , pp. 125-141.

- Hyppolite, J., "La critique hégelianne de la réflexion kantienne", en *Kant-Studien*, n. 45, 1953-1954, pp. 83-95.

- Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, en *Werke. Gesamtausgabe*, t 1,1, Hamburg, Meiner, 1998.

- ---, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moisés Mendelssohn*, en AAVV, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, trad. de M. J. Solé, Bernal, Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

- ---, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, en *Werke. Gesamtausgabe*, t. 2.1., Hamburg, Meiner, 2004

- ---, *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo*, en Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, ; trad. de J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1995.

- Jonkers, P., *Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02*, en Kimmerle, H. (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels,* Berlin, Akademie Verlag, 2004.

- Kang, S-J., *Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, Bonn, Bouvier, 1999.

- Longuenesse, B., *Point of View of Man or Konowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason,* en Sedgwick, S. (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel,* Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000.

- Lugarini, L., *Logica e metafisica a Jena: il problema della riflessione*, en Idem, *Prospettive hegeliane*, Roma, Ianua, 1986.

- ---, "Il nulla come prima questione della filosofia. Hegel e il nichilismo", en *Annuario Filosofico*, n. 15, 1999, pp. 295-329.

- Michelini, F.-Morani, R. (ed.), *Hegel e il nichilismo*, Milano, Franco Angeli 2003.

- Palermo, S. V., *Il bisogno della filosofia. L'itinerario filosofico di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Milano, Mimesis, 2011.

- Pippin, R., *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- Pozzo, R., *'Introductio in Philosophiam'. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, Firenze, La Nuova Italia, 1989.

- Ruggiu, L., *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, 2 voll, Milano, Mimesis, 2010.

- Sandkaulen, B., "Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische "Widerlegung" der Spinozanischen Metaphysik", en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus,* n. 5, 2007, pp. 235-275.

- Sedgwick, S., *From Dichotomy to Identity. Hegel's Critique of Kant*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- Verra, V., *Filosofia moderna e riflessione in "Glauben und Wissen"*, en Idem, *Su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2007.

El idealismo absoluto como superación de la dicotomía realismo-idealismo

Héctor Ferreiro

> Pero la verdad de lo finito es más bien su idealidad. (...) Esta idealidad de lo finito es el principio undamental de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo.
>
> G.W.F. Hegel,
>
> *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 95 Anm.[1]

El término "idealismo" aparece por primera vez en la terminología filosófica en el siglo XVIII para referirse primariamente al pensamiento de Platón, cuya teoría es contrapuesta en un primer momento a "materialismo" y luego a "realismo". Así, por ejemplo, Leibniz contrapone Epicuro a Platón como "materialista" e "idealista", respectivamente.[2] En la Edad Moderna, "idealismo" denomina la posición que niega la existencia real del mundo de los cuerpos; en este sentido, el término es utilizado para referirse ante todo a la filosofía de Berkeley y, en menor medida, a la de Descartes y Malebranche. A partir de Kant, "idealismo" sufre una variación semántica diferenciándose en dos formas de idealismo, una que es valorada en forma tendencialmente negativa, a saber: aquélla que rechaza la existencia del mundo externo –el idealismo de Berkeley es el ejemplo emblemático de esta forma de idealismo–, y otra que es valorada de modo positivo, a saber: la que acepta la existencia del mundo externo y considera que la idealidad concierne propiamente a la constitución de los objetos determinados de conocimiento –éste es el idealismo de Kant y, con las diferencias respectivas de cada caso, el

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 [= W], t. 8-10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [= Enz], § 95A: *Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität*. (...) *Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus*.

2 Leibniz, Gottfried Wilhelm "Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de I'Harmonie preétablie" en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890 (reprod. Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1960-1961), t. 4, p. 560.

de los autores que conforman lo que a partir de la segunda mitad del siglo XIX ha sido habitualmente denominado "idealismo alemán". [3] En cuanto al término "realismo", su uso es más antiguo y su semántica más compleja que los del término "idealismo", dado que ha sido utilizado en contextos en los que ha configurado contraposiciones específicamente diferentes a la contraposición "realismo-idealismo" –así, por ejemplo, en la contraposición "realismo-nominalismo". El significado de "realismo" que nos concierne en el presente artículo es, sin embargo, el que el término adopta en el contexto de su contraposición a "idealismo" y, ante todo, a "idealismo" en el sentido más acotado de "idealismo alemán".

Hegel ofrece dos formas –en su filosofía en último análisis complementarias– de caracterizar al idealismo: La primera es próxima a la concepción habitual de idealismo previa a Kant, a saber: como una posición que considera que aquello que conocemos es una modificación de la propia conciencia.[4] Hegel denomina a este idealismo "subjetivo" o "formal" (otros adjetivos que aparecen en su filosofía para describir esta posición son, según el caso, "psicológico", "dogmático", "trascendental" y "malo" [*schlecht*]).[5] La segunda caracterización de idealismo descansa en la tesis de la nulidad de lo finito; según esto, "idealista" es la filosofía que considera que lo finito no tiene en cuanto tal realidad; "realista", a la inversa, es la filosofía que

3 Para una reconstrucción histórica del uso de los términos "idealismo" y "realismo" en el ámbito de la filosofía véase en Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., Basel, Schwabe, 1971-2007, las entradas "Idealismus" (t. 4, pp. 30-33), "absoluter Idealismus" (*ibíd.*, pp. 33-34), "deutscher Idealismus" (*ibíd.*, pp. 35-37), "empirischer Idealismus" (*ibíd.*, pp. 37-38), "kritischer Idealismus" (*ibíd.*, pp. 38-40), "objektiver Idealismus" (*ibíd.*, p. 42), "subjektiver Idealismus" (*ibíd.*, p. 43), "transzendentaler Idealismus/ empirischer Realismus" (*ibíd.*, pp. 43-44), "Idealrealismus" (*ibíd.*, pp. 44-46) y "Realismus" (t. 8, pp. 149-169).

4 *Cf.* W5, 172: En el caso de lo ideal, se hace con ello referencia sobre todo a la forma de la representación y se llama "ideal" a lo que está en mi representación en general o en el concepto, en la idea, en la imaginación, etc., de modo que lo ideal en general vale también para las cosas imaginadas, - representaciones que no sólo son distintas de lo real, sino que por esencia no deben ser reales. / W5, 178: La idealidad conviene primero a todas las determinaciones superadas en cuanto diversas de aquello en lo que están superadas, lo cual, en contrapartida, puede ser tomado como lo real. Pero así lo ideal es de nuevo uno de los momentos, y lo real, el otro. Véase asimismo W20, 272. [N.B.: Salvo que se indique expresamente lo contrario, todas las traducciones al español en el presente artículo pertenecen a su autor, H.F.]

5 *Cf.* W2, 61-62, 103, 114, 116-118, 189-192, 311-315, 320, 394, 396, 405, 412; W3, 181, 184; W5, 173, 216; W6, 135, 261, 407, 503; Enz § 42 Zus. 3, § 45 Zus., § 46 Anm., § 131 Zus., § 254 Anm., § 448 Zus.; W18, 130, 368, 405, 440; W19, 54, 204, 206-207, 226, 373; W20, 270, 274.

toma el ser de las cosas determinadas como algo fijo y definitivo.[6] Hegel denomina a este idealismo "absoluto".[7]

A primera vista no resulta evidente el vínculo que Hegel establece entre la concepción de los contenidos de conocimiento como modificaciones de la actividad subjetiva de conocerlos con la tesis de que la singularidad y la inmediatez no deben ser concebidas como algo definitivo. En efecto, parece perfectamente posible conciliar la tesis de que las cosas singulares son singularizaciones del *ser* sin tener que suscribir ya por eso mismo la tesis de que lo real es en su esencia una singularización del *espíritu* que lo conoce. La metafísica clásica intentó hacer plausible la concepción de los entes como el resultado de la negación y autodeterminación del ser mismo; sin embargo, autores como Avicena, Tomás de Aquino o Duns Scoto no hubieran aceptado la tesis de que sus ontologías implicaban un compromiso idealista. Hegel, por el contrario, ve un vínculo intrínseco entre idealidad y remisión negativa de lo singular a lo universal. En este sentido, mientras la línea de demarcación de la periodización habitual de la historiografía filosófica pasa entre realismo e idealismo sin más, Hegel, en cambio, considera que la verdadera línea de demarcación discurre entre el binomio realismo-idealismo

6 *Cf.* W5, 172: El enunciado de que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste sino en no reconocer lo finito como algo que es de un modo verdadero. / El estar (*Dasein*), captado primero sólo según su ser (*Sein*) o su afirmación, tiene realidad (*Realität*) (§ 91), por tanto, también la finitud está primero bajo la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su idealidad. / Enz § 246 Zus.: El verdadero idealismo filosófico no consiste más que precisamente en la determinación de que la verdad de las cosas es que, en cuanto tales cosas inmediatamente singulares, esto es, sensibles, ellas son sólo apariencia (*Schein*), aparición (*Erscheinung*).

7 *Cf.* Enz § 45 Zus.: Según la filosofía kantiana, las cosas de las que tenemos conocimiento son tan sólo fenómenos para nosotros, y el en sí de las mismas permanece para nosotros un más allá que nos es inaccesible. Este idealismo subjetivo, según el cual lo que constituye el contenido de nuestra conciencia es algo solamente nuestro, puesto solamente por nososotros, ha escandalizado con razón a la conciencia ingenua. La verdadera relación es de hecho ésta, a saber: que las cosas de las que tenemos inmediatamente conocimiento son no sólo para nosotros, sino en sí meros fenómenos, y que la propia determinación de las cosas por esto finitas es tener el fundamento de su ser no en ellas mismas, sino en la Idea divina universal. A esta concepción de las cosas se la puede entonces designar también como "idealismo", pero, a diferencia de aquel idealismo subjetivo de la filosofía crítica, como "idealismo absoluto". / Enz § 160 Zus.: El punto de vista del concepto es en general el del idealismo absoluto, y la filosofía es un conocer comprensivo (*begreifendes Erkennen*), en la medida en que en ella todo lo que vale para cualquier otro tipo de conciencia como algo que es y como subsistente en su inmediatez es sabido meramente como un momento ideal. *Cf.* también W5, 179; Enz § 337 Zus., Enz § 350 Zus.

subjetivo, por un lado, e idealismo absoluto, por el otro; según su interpretación, el idealismo subjetivo o formal es sólo una forma más de *realismo*.[8] Más claramente: Hegel considera al realismo y al idealismo subjetivo como extremos de un *mismo* paradigma,[9] paradigma que es superado tan sólo por el del idealismo absoluto, al que Hegel caracteriza entonces como el idealismo "verdadero".[10] La tesis del idealismo subjetivo, según la cual lo que el sujeto conoce son tan sólo sus propias modificaciones internas, es a ojos de Hegel la mera contracara de la tesis según la cual los objetos singulares reales *no* surgen mediante la autodeterminación y autocontracción del ser. Para esta concepción, ser y pensar permanecen siempre separados el uno del otro; justamente por eso, los objetos singulares exhaustivamente determinados que conoce el sujeto son sólo contenidos subjetivos y las cosas reales yacen, correlativamente, más allá del alcance de la razón subjetiva.

Toda vez que el idealismo subjetivo es para Hegel tan sólo una forma de realismo, para poder comprender con precisión en qué consiste a sus ojos el verdadero idealismo, es decir, el idealismo absoluto, resulta indispensable analizar dos teorías centrales de su filosofía, a saber: (a) la superación de la Lógica objetiva (es decir, del realismo en sus diferentes variantes) por la Lógica subjetiva (es decir, por el idealismo absoluto) y (b) la concepción de la actividad de comprender como ejecución efectiva de la unidad del ser y el pensar.

1. La revolución teórica del concepto

La Lógica subjetiva, es decir, la doctrina general del concepto, ofrece los fundamentos del modelo teórico que Hegel propone con su Sistema filosófico. La tesis que en cada caso Hegel suscribe como la correcta es la última en el orden de la exposición. Esta metodología expositiva - la cual significa que el Sistema de Hegel es fundamentalmente crítico, ya que la *pars destruens* es notoriamente mayor que la *pars construens* - revela de antemano que al abandonar la Lógica de la esencia y, con ella, la Lógica objetiva, ingresamos en el núcleo positivo del pensamiento de Hegel. Hegel presenta el tránsito a la Lógica subjetiva como una revolución en el ámbito de la filosofía. Como es sabido, en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant apeló a la analogía del giro de la

8 *Cf.* W2, 72.
9 *Cf.* W2: 48-49, 60-61, 394-407; W3, 184-185; W5, 178; W20, 272-274.
10 *Cf.* Enz § 246 Zus.; W2, 9, 311.

perspectiva de análisis propuesto por Copérnico en el ámbito de la astronomía para ilustrar lo que él mismo estaba proponiendo en el ámbito de la filosofía.[11] Si bien el modelo teórico que Copérnico propuso para reemplazar el modelo de Ptolomeo pudo haber sido un giro, ciertamente no fue una revolución. En efecto, el modelo que Copérnico defiende, con un Sol ubicado aproximadamente en el centro del Universo, los planetas girando alrededor y las estrellas fijas en la lejanía, no significa, en rigor, un abandono del antiguo paradigma geocéntrico, sino más bien el reemplazo del cuerpo celeste que debe ocupar el lugar que en ese mismo paradigma ocupaba antes la Tierra. En este sentido, el giro de Copérnico es mucho menos una revolución que un *coup d´état*. Los franceses coronaban a sus reyes pronunciando como expresión ritual la frase: "Le roi est mort, vive le roi". La muerte de un rey no implica ya el fin de la

11 *Cf.* KrV, B XVI (AA 03: 12.08-13): Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas. [KrV = Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. por J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998; AA = *Kants gesammelte Schriften*, ed. por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1911, t. 3 - La versión en español del pasaje citado corresponde a Mario Cami: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción, introducción y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 21]. Este breve pasaje del Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* dio lugar a que el idealismo trascendental de Kant fuera caracterizado como un "giro copernicano" (*kopernikanische Wende*); esta caracterización no pertenece, sin embargo, al propio Kant, sino a Kuno Fischer y al neokantianismo del siglo XIX (cf. Gerhardt, Volker, "Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag" en *Kant-Studien*, 78, 1987, pp. 133–153; sobre el origen de la denominación "giro copernicano", véase especialmente la página 133). El sentido de la referencia a Copérnico en el Prefacio de la edición B de la primera *Crítica* ha sido ampliamente discutido en los estudios kantianos; además del artículo de Gerhardt recién mencionado, véase, entre otros: Russell, Hanson Norwood, "Copernicus' Role in Kant's Revolution" en *Journal of the History of Ideas*, 20, 1959, pp. 274–281; Allison, Henry, *Kant´s Transcendental Idealism*, ed. rev. y ampl., New Haven and London, Yale University Press, 2004, pp. 35-38; Palmer, L. M., "The Systematic Constitution of the Universe. The Constitution of the Mind and Kants Copernican Analogy" en *Kant-Studien*, 95, 2004, pp. 171–182; Miles, Murray, "Kant's `Copernican Revolution´. Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason" en *Kant-Studien*, 97, 2006, pp. 1–33; Tuschling, Burkhard, "Kants kopernikanische Wende - bleibende Resultate?" en: Lorenz, A. (ed.): *Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposium*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 99-110; Schönecker, Dieter, Schulting, Dennis y Strobach, Niko (eds.): "Kants kopernikanisch-newtonsche Analogie" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 2011, pp. 497-518; Lemanski, Jens, "Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende" en *Kant-Studien*, 103, 2012, pp. 448–471.

monarquía; simplemente puede señalar que ha llegado el momento de sustituir un rey por otro. Ciertamente el giro copernicano es en la práctica el primer paso de una revolución teórica general en el ámbito de la astronomía, puesto que, analizado en retrospectiva, Copérnico da comienzo a una imagen del universo que con el tiempo termina convirtiéndose en la de la astronomía actual, esto es, la de un universo sin centro donde la Tierra y el Sol son sólo dos cuerpos celestes más entre una infinidad de cuerpos; el modelo propuesto por el propio Copérnico, sin embargo, está él mismo lejos de esta cosmovisión cronológicamente posterior. Desde el momento que Kant propone, en rigor, una inversión del modo de concebir la relación de adecuación entre el objeto y el sujeto en el acto de conocimiento, su analogía con el giro copernicano está literalmente justificada. A ojos de Hegel, sin embargo, la mera inversión de la dirección de adecuación entre el objeto y el sujeto que Kant propone dista mucho de ser una revolución; por el contrario, Hegel coloca expresamente a la filosofía de Kant dentro del *mismo* modelo teórico general respecto del cual Kant cree haber realizado un giro radical.[12] La filosofía de Kant es para Hegel, en efecto, una filosofía de la "conciencia" (*Bewusstsein*), es decir, una filosofía que opera, al igual que todas las que la preceden, sobre la base del modelo de una diferenciación abstracta entre objeto y sujeto, entre ser y pensar.[13]

---

12 *Cf.* especialmente W6, 135-136: A esta estridente exposición del idealismo subjetivo la contradice de inmediato la conciencia de la libertad, según la cual yo me sé más bien como lo universal e indeterminado, disocio de mí aquellas determinaciones múltiples y necesarias y las conozco como algo que me es exterior y que concierne sólo a las cosas. - En esta conciencia de su libertad, el yo se es esa identidad verdadera y reflexionada en sí que debía ser la cosa-en-sí. - En otro lugar he señalado que este idealismo trascendental no sobrepasa la limitación del yo por el objeto, en general tampoco el mundo finito, sino que solamente modifica la forma de limitación que continúa siéndole algo absoluto, en la medida en que, en efecto, sólo la transpone de la figura objetiva a la subjetiva y convierte al objeto en determinidades del yo y en un intercambio salvaje de éstas que ocurre dentro del yo como si el mismo fuera una cosa, lo que la conciencia ordinaria sabe como una multiplicidad y modificación pertenecientes a cosas que le son tan sólo exteriores al yo. En la presente consideración se enfrentan sólo la cosa-en-sí y la reflexión que le es primero exterior; esta reflexión no se ha determinado todavía como conciencia así como tampoco la cosa-en-sí se ha determinado todavía como yo. De la naturaleza de la cosa-en-sí y de la reflexión exterior ha resultado que esto exterior mismo se ha determinado como cosa-en-sí o, a la inversa, que se convierte en la propia determinación de aquella primera cosa-en-sí.

13 *Cf.* Enz § 415 Anm.: La filosofía kantiana puede ser considerada de la manera más característica del siguiente modo: ha concebido al espíritu como conciencia y contiene tan sólo determinaciones de la fenomenología, no de la filosofía del mismo. Véase asimismo W2, 104, 117, 288, 295-296, 302-303, 309-315; W5, 181,

Es esta diferencia, y no la mera dirección de la adecuación entre el objeto y el sujeto, lo que para Hegel define como tal al modelo teórico realista. Para Hegel, sujeto y objeto no son dos términos dotados de sustancialidad propia, sino que lo que existe es en verdad la *relación* misma entre ambos, *dentro* de la cual uno y otro, sujeto y objeto, son, en rigor, meros momentos.[14] Dicho más claramente: para Hegel, el objeto es en realidad la unidad del objeto con el sujeto –ésta había sido la tesis novedosa de Kant–, pero *también* el sujeto – y aquí Hegel se diferencia de Kant y rompe al hacerlo con el paradigma filosófico que Kant todavía reproduce– es en realidad la unidad del sujeto con el objeto[15]: no hay en el universo filosófico de Hegel lugar alguno para una razón "pura".[16]

Hegel dedica su Lógica objetiva a poner de manifiesto que las categorías del mundo supuestamente sólo objetivo tienen en verdad un carácter intrínsecamente reflexivo. La subjetividad que va

216, 387; W6, 135, 261, 503; Enz § 42 Zus. 3, § 45 Zus., § 46 Anm., § 47, § 254 Anm., § 448 Zus., W20, 332-333, 348-349, 351, 358-359.

14 *Cf.* W6, 491-492: Pero ciertamente si yo es tomado, sin el concepto (*begrifflos*), como mera representación simple al modo como proferimos "yo" en la conciencia cotidiana, entonces yo es la determinación abstracta, no la relación de sí mismo que se tiene por objeto a sí misma; - así yo es sólo uno de los extremos, sujeto unilateral sin su objetividad; o sería también sólo objeto sin subjetividad, si, en efecto, la incomodidad abordada con esto no fuera que del yo como objeto no se puede apartar al sujeto pensante. Pero, de hecho, la misma incomodidad tiene lugar también en el caso de la primera de las determinaciones, a saber: en el caso del yo como sujeto; el yo piensa algo, a sí mismo o algo otro. Esta inseparabilidad de las dos formas en las que el yo se contrapone a sí mismo pertenece a la naturaleza más propia de su concepto y del concepto mismo; ella es precisamente lo que Kant quiere impedir, para conservar firme sólo la representación que no se diferencia en sí misma y que es entonces, pues, sólo la representación sin concepto (*begrifflose Vorstellung*).

15 *Cf.* W6, 266: Si uno la recuerda [a la definición de la verdad como correspondencia, H.F.] con ocasión de la afirmación fundamental del idealismo trascendental que el conocimiento racional no es capaz de captar las cosas en sí y que la realidad yace lisa y llanamente fuera del concepto, queda enseguida de manifiesto que tal razón que no es capaz de ponerse en concordancia con su objeto, esto es, las cosas en sí; que las cosas en sí que no están en concordancia con el concepto racional; que el concepto que no está en concordancia con la realidad; que una realidad que no está en concordancia con el concepto, son representaciones no-verdaderas. Si Kant hubiera mantenido en aquella definición de la verdad la idea de un entendimiento intuitivo entonces habría tratado esta idea, la cual expresa la concordancia requerida, no como una ficción del pensamiento, sino más bien como verdad.

16 Véanse en general, en este respecto, las dos primeras partes del libro de Pippin, Robert, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press; 1989, pp. 16-171, así como también, del mismo autor, la primera parte ("The Original Options: Kant versus Hegel") de *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 29-153.

siendo puesta de manifiesto a través de las categorías de la Lógica de la esencia no implica, sin embargo, una superación definitiva de lo que especificaba a las categorías de la Lógica del ser, es decir, la inmediatez. En efecto, las categorías reflexivas de la Lógica de la esencia se "quiebran", como los rayos de la luz, en la superficie del ser, dado que éste conserva todavía un residuo de inmediatez. Este ser en sí mismo opaco sigue presentándose como algo dado a un sujeto que continúa, correlativamente, diferenciándose abstractamente del mismo y sólo puede reflexionar "sobre" él; recíprocamente, en el elemento general de la objetividad, la subjetividad sólo puede aparecer (*erscheinen*), sólo puede reflejarse y reproducirse en el ser como lo otro de sí misma.[17] La Lógica de la esencia y, más en general, la Lógica objetiva, no es, pues, más que la ontología específica de una concepción representacionalista del fenómeno del conocimiento.

El proceso de la Lógica de la esencia, fase última de la Lógica objetiva, es el de las sucesivas mediaciones entre dos planos del ser que nunca logran *identificarse* el uno en el otro, sino tan sólo reproducirse recíprocamente. El resultado final de la máxima identificación que es posible en el elemento de la objetividad, que no es otro que el medio del paradigma filosófico del realismo, es para Hegel la imagen del mundo como una totalidad unificada bajo la relación de causalidad, es decir, en otros términos, es la imagen de un monismo de tipo naturalista donde la pluralidad de cosas, según la exigencia reduccionista de todo modelo monista, es reducida a una unidad mediante el lazo de la causalidad. A ojos de Hegel, el monismo de una sustancia única y de la relación de causalidad que la recorre de un extremo a otro se supera –y con ello la entera Lógica objetiva– en la categoría de "efecto recíproco" (*Wechselwirkung*).[18] Si bien es, en rigor, la Lógica objetiva en su conjunto la que constituye el proceso argumentativo que conduce a la Lógica subjetiva, en el efecto recíproco recae para Hegel el peso final de la prueba; el efecto recíproco es el *nervus probandi* de la legitimación de la perspectiva de la Lógica subjetiva, es decir, es el *nervus probandi* de la fundamentación del idealismo absoluto.

Para la perspectiva específica de la conciencia, que no es otra que la perspectiva del "sentido común", el universo es un espacio en el que coexisten unas al lado de las otras todas las cosas –y entre

17 Mientras el término alemán para "representación", es decir, *Vorstellung*, resalta el aspecto de la presentación del ser ante el sujeto, el término latino correspondiente que está a la base de las lenguas romances y del inglés, es decir, *representatio*, resalta el aspecto de repetición, de volver a presentarse lo que se ha presentado antes desde sí mismo.
18 *Cf.* W6, 237-240; Enz § 155-158.

ellas, como una más, el propio sujeto que las conoce. En este marco teórico, la causa y el efecto son dos cosas sustancialmente diferentes entre sí y la relación causal se presenta entonces como una relación entre un principio originario y activo, a saber: la causa, y otro pasivo, a saber: el efecto, donde aquel principio es considerado como independiente y autónomo respecto de éste y éste, en contrapartida, como dependiente y necesario en relación a aquél. La causa, sin embargo, no es libre de no causar su efecto –el calor no puede no calentar–; así, pues, la causa es tan dependiente y necesaria como el efecto. Desde el momento que no hay nada en el efecto en cuanto efecto que no esté en la causa, pero que tampoco hay nada en la causa en cuanto causa que no esté en el efecto –el calor de un cuerpo que ha sido provocado por el de otro cuerpo es el que estaba en éste y, precisamente por ello, se dice que el calor de este cuerpo "causa" el calor de aquél–, Hegel sostiene que la causa es ella misma también efecto del efecto, es decir, "efecto recíproco". La relación de causalidad se revela con ello como un movimiento de intercambio (*Wechselbewegung*) de una determinidad específica –en el ejemplo propuesto: el calor– *consigo misma* en la causa y el efecto, los cuales son vinculados al interior de esa determinidad como meros momentos y no ya como cosas autónomas e independientes la una de la otra.[19] La relación causal no es para Hegel, pues, una relación de necesidad en la que una cosa coacciona forzosamente a otra, sino una relación en la que causa y efecto se vinculan en su relación mutua tan sólo consigo mismos, de modo que es esta identidad diferenciada la que constituye el verdadero sujeto de la relación de causalidad.

Ahora bien, ¿puede realmente este análisis de la relación causal constituir la objeción final que invalida el entero paradigma realista en todas sus variantes y requiere como su reemplazo el paradigma del idealismo absoluto? El argumento que propone Hegel mediante el análisis del efecto recíproco parece más bien incurrir en una simple confusión entre el plano de las palabras y definiciones y el plano de la realidad. Ciertamente la causa se *dice* "causa" respecto de lo que se *dice* a su vez en relación a ella "efecto", ¿pero acaso significa esto realmente que la cosa que causa un efecto *es* ella misma un efecto de ese efecto? ¿No se trata más bien de que el *significado* del término "causa" es determinado por el *significado* del término "efecto" en forma recíproca a como el significado del término "efecto" es determinado por el significado del término "causa"? Sin embargo, esto no parece en absoluto implicar que la causa sea efecto del efecto. En *La*

19 *Cf.* Enz § 158.

Sociedad Abierta y sus Enemigos, Popper antepone al capítulo general en el que expone su crítica a la filosofía de Hegel precisamente un capítulo destinado a diferenciar el "método esencialista de las definiciones" del método "nominalista".[20] El esencialismo metodológico no consiste más que en confundir las palabras con las cosas y en creer que el plano de las definiciones de nuestro lenguaje constituye la verdadera realidad. ¿Incurre Hegel realmente en este torpe error de tomar subrepticiamente las palabras por las cosas, la lógica por ontología? Y si no lo hace, ¿a qué se refiere propiamente con su tesis y, más exactamente, con el supuesto *argumento* del efecto recíproco contra el punto de vista específico de la Lógica objetiva, es decir, contra el realismo?

Al poner de manifiesto que la causa y el efecto son, en verdad, momentos recíprocos al interior de una misma *determinidad* (*Bestimmtheit*), en cuyo seno ellos se relacionan entre sí y esta determinidad se relaciona en ellos consigo misma, Hegel intenta decirnos que la causa y el efecto *presuponen* los contenidos específicos que constituyen el mundo. La lluvia y la inundación que ella provoca son, por ejemplo, sólo aspectos o momentos del contenido específico "agua" presente en el mundo tal como lo concebimos. "Agua" es lo presupuesto cuando decimos que la lluvia causa la inundación o que la inundación es el efecto de la lluvia; la relación de causalidad, como ya lo había vislumbrado Hume, es *extrínseca* a aquello que ella relaciona. Dicho más claramente: el plano de la relación de causalidad es para Hegel específicamente diferente del plano de la determinidad de los objetos que consideramos que constituyen el mundo en que vivimos. La relación de causalidad no es capaz de ofrecer una teoría plausible acerca de qué hay exactamente en el mundo, en otros términos, no es capaz de dar cuenta del *contenido* de nuestros actos cognitivos. La Lógica objetiva, es decir, más simplemente, el realismo, permanece así siempre una teoría *formal*. El diagnóstico de Hegel es que toda la Lógica objetiva con su concepción general representacionalista del conocimiento y las teorías subalternas que derivan de ella, como, por ejemplo, una teoría correspondentista de la verdad, no logran ofrecer una teoría gnoseológica y ontológica plausible –y no lo hacen justamente porque descansan en una concepción realista del ser.[21] En la Lógica de Hegel, el plano de la esencia no explicita

20 *Cf.* Popper, Karl Raimund, *The Open Society and its Enemies*, London, George Routledge & Sons, 1945 (reimpr. 1947), t. 2, pp. 8-20.

21 Hay, a su vez, una intrínseca correlación entre idealismo absoluto y teoría coherentista de la verdad. En los debates de la filosofía analítica contemporánea sobre las teorías de la verdad es tal vez Nicholas Rescher quien más decididamente ha

todavía la intrínseca unidad del ser con el pensar, sino que es sólo el plano del espejamiento del ser, el de su mero re-aparecer y su re-presentación. Ahora bien, ¿por qué el representacionalismo, es decir, para usar la terminología de Hegel, la filosofía de la conciencia no puede ofrecer una explicación filosófica convincente de la realidad? ¿Dónde estriba exactamente la debilidad de la tesis que la mente humana sólo vuelve a presentar en su propio interior el mundo, si este mundo de hecho la excede y se le impone?

Para comprender mejor el pasaje de la noción de "sustancia" a la de "concepto" a través de la "relación de casualidad" y el "efecto recíproco" y, con ello, la falencia para Hegel insuperable del paradigma realista, resulta conveniente analizar su recepción y crítica de los "sistemas de la sustancialidad" (*Systeme der Substantialität*), es decir, de las distintas variantes de monismo naturalista.[22] Como ejemplos de estos sistemas Hegel menciona a las filosofías de Parménides, los eléatas, Giordano Bruno y los materialistas franceses,[23] pero ante todo y en un lugar de privilegio entre ellos, a la filosofía de Spinoza.[24] La deficiencia principal que Hegel ve en el spinozismo en cuanto monismo realista o naturalista concierne a la relación entre el sujeto y el objeto, entre la mente y el mundo. El problema de la relación entre la mente y el mundo (en el lenguaje de Spinoza: entre el pensamiento y la extensión) es, más precisamente, el problema de cómo surgen en nuestros actos cognitivos los contenidos que conocemos y en qué condiciones podemos decir que esos contenidos representan el mundo real. Spinoza sostiene que "el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas";[25] sin embargo, ¿cómo decidir en cada caso particular cuál contenido determinado con el que la mente juzga representarse el mundo efectivamente lo representa? La tesis spinozista de la sustancia debe dar cuenta de la identidad mente-mundo en la medida en que la sustancia es *definida* en cuanto tal como esa identidad, pero para Hegel la identidad de la sustancia con los atributos del pensamiento y la extensión y la resultante identidad de éstos entre sí es tan sólo presupuesta por Spinoza desde la sola exigencia de coherencia del reduccionismo del modelo teórico monista. En opinión de Hegel,

---

defendido esta correlación - véase en este respecto su *Conceptual Idealism*, Oxford, Blackwell, 1973, así como también su *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

22 W17, 494.

23 *Cf.* W5, 85; Enz § 573 Anm.; W12, 90; W20, 24-25, 28, 122.

24 *Cf.* W17, 500; Enz § 151 Zus.

25 *Ethica ordine geometrico demostrata*, IIP7 [Spinoza, *Opera*, ed. por C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1925, t. 2, p. 89].

sin embargo, esa identidad no queda ya por ello mismo explicada, sino que es tan sólo afirmada o concedida. La sustancia en cuanto imagen teórica que ilustra la concepción monista del universo es para Hegel el factor de reducción a una unidad de los diferentes objetos determinados que constituyen el universo; en cuanto tal, sin embargo, la sustancia es tan sólo el vínculo mismo de todo lo determinado y ella misma entonces algo enteramente indeterminado, la pura identidad abstracta entre las cosas que constituyen el mundo y el pensamiento que las conoce.

En el paradigma realista, el reduccionismo implicado por la tesis monista deriva para Hegel en un regreso al infinito, a saber: el que provoca el conflicto entre la relación de causalidad que, al recorrerlo de un extremo al otro, debe unificar el conjunto total de cosas, y este conjunto mismo que esa relación no puede explicar en su especificidad y que debe entonces presuponer como algo dado. No hay en este contexto mediación e identificación entre los distintos planos de lo que hay; por esto mismo, desde el momento que en este marco teórico tanto la mente humana como los objetos que conoce son cosas del mundo, no hay identificación posible entre ambos. En efecto, el mundo debe ser conocido por la mente humana al mismo tiempo que debe contener a la mente dentro suyo, así como, desde el ángulo opuesto, la mente debe contener en sí misma al mundo que conoce al tiempo que debe distinguirse del mundo como si éste fuera, en cuanto su objeto, algo diferente de ella en cuanto sujeto. El diagnóstico final de Hegel en este respecto es que el realismo no es como tal capaz de ofrecer una explicación satisfactoria de la constitución del mundo y que, en esa exacta medida, tampoco puede ofrecer una explicación de cómo es posible la unidad mente-mundo que define a la actividad del conocimiento. Para Hegel, en efecto, la explicación de la constitución de las cosas del mundo real es al mismo tiempo, en su contracara, la explicación de cómo esas cosas están tanto en el mundo como en la mente. La razón última del fracaso del paradigma realista es a sus ojos que los objetos son concebidos por el sujeto que los conoce como cosas y no como nociones o conceptos al interior de su actividad de pensar. La autoconciencia insuficiente del sujeto sobre su propia actividad les confiere a los contenidos de la misma una opacidad por la que, devenidos cosas en el elemento de la mera objetividad, se resisten a la intermediación intrínseca con los demás y con el sujeto que los conoce. La incongruencia interna del monismo realista que concibe al mundo y a la mente como dos atributos de una totalidad que permanece en relación a ellos siempre extrínseca y puramente formal pone para Hegel de manifiesto la fal-

sedad del entero paradigma de la objetividad y la subjetividad como abstractamente diferentes la una de la otra: el espíritu humano debe tomar por ello conciencia de que la verdadera sustancia es la unidad misma de la subjetividad y la objetividad, es decir, la idealidad de la racionalidad humana, en la que se identifican en un único espacio lógico general tanto la mente como el mundo.

La actividad de pensar es para Hegel la única capaz de ofrecer el elemento continuo en el que es posible unificar el conjunto total de lo que hay en una totalidad coherente donde quedan finalmente explicadas la especificidad de las cosas del mundo y la unidad de la mente con ellas. En la filosofía de Descartes, la continuidad de este medio o elemento del pensar es interrumpida en el argumento del *Cogito* por el tránsito del plano ideal del "pensamiento" (*cogitatio*) al plano real de la "cosa" (*res*);[26] en la filosofía de Kant, esa continuidad es interrumpida por la implicación del mundo externo como condición de posibilidad del acto ideal de percepción del sujeto. En ambos casos se trata, según Hegel, de variantes de idealismo subjetivo. Para Hegel es necesario, por el contrario, concebir al pensar como conteniendo ya al ser como un momento *de sí mismo*.[27] Este último modelo, es decir, el del idealismo absoluto del concepto que es tematizado por Hegel en la Lógica subjetiva, no es el equivalente filosófico - como lo es el pensamiento de Kant - del giro copernicano, sino más bien el equivalente de la revolución de la que ese giro señala tan sólo el comienzo.[28]

26 Al interior de la categoría ontológica de *cosa* se distinguen la *res cogitans*, la *res divina* y la *res extensa*.

27 *Cf.* W20, 145.

28 En los últimos 25 años han aparecido en el mundo de habla inglesa y alemana valiosos estudios dedicados a analizar en detalle el tránsito de la filosofía de Kant a la de los idealistas inmediatamente posteriores - véase en este sentido, ante todo, Henrich, Dieter, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991; Beiser, Frederick, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1791-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Henrich, Dieter, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena 1790-1794*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004; Redding, Paul, *Continental Idealism. Leibniz to Nietzsche*, London, Routledge, 2009; Jaeschke, Walter y Arndt, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Munich, C.H. Beck, 2012.

2. La idealidad absoluta de la comprensión

Según el análisis de Hegel, el paradigma realista no está en condiciones de explicar cómo surgen los objetos que conocemos sin generar, al intentar explicar su presencia en nuestra mente, una suerte de antinomia. En efecto, los objetos que conocemos están "en" nuestra mente, puesto que si no lo hicieran nuestra mente no podría estar conociéndolos, pero al mismo tiempo también, según la postura realista, deben estar "fuera" de ella como cosas reales diferentes de la mente, siendo ésta al mismo tiempo una cosa real entre ellos y ante ellos. Si el realismo busca resolver este dualismo mediante una tesis monista, no sólo no logra resolver el problema, sino que en tal caso el fenómeno del conocimiento incumple además la prescripción de unidad que define como tal al monismo. La tensión que plantea en este marco teórico el conocimiento del mundo conduce entonces o bien al monismo panpsiquista de Berkeley o bien al abandono del principio monista y a la aceptación de un dualismo débil al estilo kantiano, según el cual los objetos de conocimiento son el resultado de una síntesis entre la actividad ideal de la subjetividad y una materia amorfa e indeterminada recibida pasivamente desde el mundo exterior. Hegel busca mostrar la inviabilidad de estos intentos en la medida en que los devela como intrincadas variantes de realismo: en el caso del monismo idealista de Berkeley, al mostrar que su idealidad no es sino la de la mente *singular* que se diferencia del mundo real, el cual, a pesar de desaparecer, continúa –según su propio concepto– oponiéndose a la mente empírica que ha sido universalizada *en cuanto tal*; en el caso del dualismo kantiano, al sostener que la subjetividad trascendental es *también* el resultado de una mera universalización de la subjetividad finita, la cual continúa en cuanto tal diferenciándose radicalmente del mundo como si éste fuera una cosa real frente a ella y la subjetividad, recíprocamente, una cosa real frente al mundo.

La crítica de Hegel a la teoría más sofisticada y consistente del realismo, esto es, al monismo naturalista, intenta dejarnos en el umbral del punto de vista del idealismo absoluto, pero el paso a este paradigma es, en rigor, una revolución teórica.[29] En esta medida, la

29 Hegel sostiene que el efecto recíproco es el "umbral" (*Schwelle*) del concepto y que para traspasar ese umbral es necesario trasladarse a la perspectiva del pensar que comprende la objetividad – cf. así Enz § 156 Zus.: Ahora bien, el efecto recíproco es ciertamente la verdad próxima de la relación de causa y efecto, y está, por así decirlo, en el umbral del concepto; pero precisamente por esto mismo uno no puede contentarse con la aplicación de esa relación, por cuanto de lo que se trata

crítica de Hegel a los sistemas de la sustancialidad funciona como una suerte de prolegómeno y exposición de la condición de plausibilidad del idealismo absoluto, pero ella no ofrece propiamente una justificación de éste. Para poder reconstruir la fundamentación positiva del idealismo absoluto resulta así indispensable complementar el procedimiento primariamente crítico que Hegel emplea en la Lógica objetiva (el cual prosigue el procedimiento también primariamente crítico de la *Fenomenología del Espíritu*) con su teoría de la unificación de ser y pensar en el marco de la exposición de los sucesivos actos cognitivos del sujeto cognoscente.

En la teoría clásica del conocimiento, la percepción es concebida como el punto de contacto entre la mente humana y el mundo real. Así, inspirándose en la teoría de conocimiento de Aristóteles,[30] buena parte de la gnoseología medieval y más tarde las corrientes empiristas de la Edad Moderna suscribieron la tesis de que "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos" (*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*).[31] Al sostener que "los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas" (*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*),[32] también Kant adhiere al núcleo teórico esencial de dicha tesis. Según ella, el conocimiento es el resultado de la cooperación entre dos tipos de actos diferentes, a saber: los del conocimiento sensible y los del inteligible; independientemente de qué rol preciso se le adscriba a cada uno de estos dos modos de conocer –ciertamente ese rol difiere de la teoría de conocimiento de Aristóteles a la de Kant–, en todos los casos la sensación o percepción sensible es considerada como la responsable de poner al sujeto en relación directa con el mundo, al pensar con el ser.

Asumiendo, por el contrario, la tesis cartesiana de la idealidad constitutiva de la percepción, pero complementándola y modificándola con una teoría sobre las categorías lógicas de la singularidad, la particularidad y la universalidad, Hegel abandona el dualismo sensibilidad-inteligibilidad de la gnoseología tradicional y lo reemplaza por una teoría más compleja y matizada que comprende tres fases generales –la intuición, la representación y el pensar–, en el marco

es del conocer comprensivo.

30 *Cf.*, por ejemplo, *Analytica Posteriora* II 19, 100a 9-11 [*Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, W. D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon, 1949 (reimp. Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 279].

31 *Cf.* así Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19 [Thomas von Aquin: *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, ed. por R. Busa, Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992].

32 KrV A 51/B 75 (AA 03: 75.14-15).

de las cuales el carácter sensible de un objeto de conocimiento no implica ya más receptividad respecto del mundo real ni su carácter inteligible implica en forma exclusiva espontaneidad del sujeto que lo conoce. Para Hegel, que en este punto se inspira directamente en la concepción cartesiana del conocimiento sensible como un modo particular de "pensamiento", la espontaneidad de la percepción no es en absoluto menor que la de la actividad del entendimiento ni implica receptividad como una característica privilegiada respecto del resto de los actos cognitivos del sujeto. A ojos de Hegel, el conocimiento contiene ya como tal su unidad con la cosa que conoce, es decir, la mente humana contiene de suyo al mundo real. En esta medida, el sujeto no necesita ponerse primero en contacto con el mundo mediante un acto cognitivo peculiar diferente de los demás, para que recién luego éstos sean "aplicados" sobre ese acto –único que contendría la realidad del mundo– a fin de penetrar gradualmente la estructura y modo de constitución de lo real. En el conocimiento, el sujeto no se vincula con otra cosa como si se tratara de una sustancia diferente con la que debe conectarse a través de un instrumento[33] –este instrumento o *tertium medium* sería primariamente la percepción sensible–, sino que el conocimiento es él mismo como tal el vínculo y la unidad del sujeto y el objeto, de la mente y el mundo. La contraposición entre realismo e idealismo no es para Hegel, pues, más que un error que resulta de una diferenciación abstracta del sujeto y el objeto. La actividad de conocimiento es, por el contrario, ella misma la unidad con la realidad; en esta medida, el conocimiento es tanto un fenómeno ideal como reales son las cosas conocidas.[34]

Para Hegel, la separación de la mente humana respecto del mundo descansa a su vez en la diferenciación abstracta de la determinidad de los objetos de conocimiento respecto del hecho de que ellos sean reales. En el contexto de esta diferencia, el conocimiento sensible deviene el punto de contacto y vinculación entre la supuesta constitución del mundo tal como la concibe el sujeto y la facticidad del mundo mismo que en esa vinculación tiene que corroborar la concepción formal y meramente "subjetiva" del sujeto. En este punto resulta evidente que tanto en su variante robusta que sostiene el carácter receptivo de la totalidad del objeto percibido, esto es, el

33 *Cf.* W3, 68-69.

34 *Cf.* W5, 172: La contraposición entre filosofía idealista y realista no tiene, por tanto, sentido. / Enz § 353 Zus.: Este idealismo de reconocer a la Idea en la entera naturaleza es al mismo tiempo realismo, en la medida en que el concepto de lo viviente es la Idea de la realidad, aun cuando los individuos corresponden sólo a uno de los momentos del concepto. Véase también W2, 191; W5, 178.

carácter receptivo de su materia y de su forma, de su facticidad y su determinidad, como en su variante débil que sostiene, en cuanto idealismo subjetivo, el carácter ideal de la determinidad del objeto sensible y el carácter receptivo tan sólo de su materia o facticidad, el paradigma realista se correlaciona naturalmente con una teoría correspondentista de la verdad.

Ahora bien, toda vez que el conocimiento es para Hegel como tal el hecho mismo de la presencia del mundo ante la mente humana, la sensibilidad de un objeto de conocimiento no se correlaciona abstracta o excluyentemente con su realidad o facticidad, sino tan sólo con la *singularidad* concreta del objeto conocido. Por su parte, la inteligibilidad no se correlaciona con la subjetividad interna o formal del contenido, sino con la capacidad de éste para asumir determinaciones diferentes debajo de sí sin perder por ello su identidad consigo mismo, es decir, se correlaciona con la *universalidad*. Correlacionadas por Hegel, pues, no con exterioridad e interioridad o con objetividad y subjetividad, sino, respectivamente, con singularidad y universalidad, sensibilidad e inteligibilidad ya no se excluyen mutuamente: lo sensible puede mediarse en lo universal y lo universal contraerse hasta lo sensible. Así, el objeto de una percepción sensible que es comprendido desde una teoría continúa siendo un contenido sensible, pero precisamente en cuanto mediado en sí mismo desde contenidos conceptuales es también un contenido universal; por su parte, la teoría desde la que se comprenden los objetos sensibles se singulariza en éstos sin dejar por ello de ser como tal una teoría inteligible.[35] En la teoría lógica de Hegel sobre la singularidad, la particularidad y la universalidad, sensibilidad e inteligibilidad no se excluyen mutuamente como dos planos refractarios e irreductibles: se trata tan sólo de "formas" de presentación ante el sujeto del contenido o determinidad en cada caso conocido; éste, sin embargo, permanece idéntico a través de esas diferentes formas bajo las cuales la mente humana lo va conociendo.

En el conocimiento sensible que no ha sido mediado todavía desde la actividad conceptual, la determinidad se presenta como un bloque opaco y amorfo.[36] En el momento general de la representa-

35 *Cf.* Enz § 449 Zus.: El conocimiento consumado corresponde sólo al pensar puro de la razón que comprende, y sólo quien se ha elevado a este pensar posee una intuición verdadera, completamente determinada - en su caso, la intuición constituye meramente la forma sólida en la que se reconcentra su conocimiento completamente desarrollado.

36 *Cf.* Enz § 446: El espíritu, que en cuanto alma está naturalmente determinado, en cuanto conciencia está en relación con esta determinidad como con su objeto exterior, en cuanto inteligencia, empero, 1) se encuentra de este modo determinado

ción, la mente penetra y disocia esta determinidad amorfa en dos diferentes "versiones": la determinidad "real" que continúa presentándose en una intuición sensible y la determinidad "ideal" que la mente se representa ahora en su propio interior. A través de los distintos submomentos de la forma teórica de la representación, estas dos determinidades son relacionadas la una con la otra sin que se abandone, en rigor, su diferencia mutua: he aquí el plano lógico de la *particularidad* de la determinidad.[37] En efecto, a pesar de tratarse en el objeto sensible intuido y en su imagen sensible y concepto abstracto de una *misma* determinidad o contenido específico, éste está disociado allí en dos formas que hacen que sus dos versiones no logren mediarse mutuamente en una identidad, sino simplemente corroborarse en el acto puntual de su comparación; sólo en el acto sintético de su cotejamiento la mente reconoce la identidad de las dos versiones –la "real" y la "ideal"– de la determinidad.[38] En esta fase de la actividad cognitiva, el contenido singular de la percepción permanece abstractamente diferenciado del contenido universal de la representación, de modo que aparece como una cosa extrínseca del mundo real mientras éste último lo hace como un contenido meramente subjetivo de la mente humana. La singularidad y universalidad de ambos contenidos es aquí inmediata y abstracta, por lo cual cada contenido determinado persiste en su propia particularidad frente al otro, a pesar de tratarse en ambos casos de una sola determinidad. En la tercera fase de la actividad cognitiva, esto es,

a sí mismo, es su propio sordo tejer en sí mismo, donde es para sí mismo como si fuera material y tiene toda la materia de su saber. A causa de la inmediatez en la que está así primero, el espíritu es allí simplemente sólo un espíritu singular y común-subjetivo, y aparece de este modo como sentiente (*fühlender*).

37 *Cf.*, en este sentido, Enz § 451: La representación es, en cuanto intuición internalizada-recordada (*erinnerte*), el término medio entre el inmediato encontrarse determinada la inteligencia y ella misma en su libertad, es decir, el pensar. La representación es lo propio de la inteligencia aún con subjetividad unilateral, en la medida en que esto propio de la inteligencia está todavía condicionado por la inmediatez, es decir, que no es en ello el ser. El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse en sí misma como intuyendo, como también superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizarse de sí y en su propia exterioridad estar en sí misma. Pero en la medida en que el representar comienza por la intuición y su materia encontrada, esta actividad está todavía afectada por esta diferencia, y sus producciones concretas son en ella todavía síntesis que recién en el pensar se convierten en la inmanencia concreta del concepto.

38 Hegel denomina a esta forma de corroboración del contenido mental - la cual es específica de una teoría correspondentista de la verdad - "corrección" (*Richtigkeit*) o "verdad formal" (*formelle Wahrheit*): Enz § 33, Enz § 24 Zus. 1, Enz § 172 Zus., Enz § 213 Zus., Enz § 444 Zus.; W5, 29; W6, 497 y 519.

en la forma general del pensar y, más precisamente, en su actividad final, es decir, en la actividad de *comprender* (*Begreifen*),[39] la mente reúne en una identidad los diferentes momentos de la determinidad que en cada caso conoce; en torno a esta identidad, que no es sino la unidad sistemática coherente de las diferentes determinaciones que constituyen y definen cada objeto, sensibilidad e inteligibilidad, singularidad y universalidad no desaparecen, pero devienen expresamente meras formas o momentos de la determinidad.[40] En la singularidad universal y en la universalidad singularizada del objeto que es comprendido por la mente, sus caracteres sensibles y sus caracteres inteligibles –los cuales en el elemento particularizante de la forma de la representación aparecían, respectivamente, como unilateralmente externos o reales y como unilateralmente internos o ideales– se integran ahora como aspectos enteramente idealizados, pero no por ello menos reales, de su única determinidad. Llegada a esta instancia, la mente humana se mueve en el medio de la idealidad *absoluta* en el que no hay diferenciación ni contraposición alguna respecto del mundo, porque lo que la mente comprende mediante su propia actividad ideal de conocer no es sino el mundo mismo.[41]

39 *Cf.* Enz § 467. Véase asimismo Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter*, ed. por F. Hespe y B. Tuschling, Hamburg, Meiner, 1994, p. 228.

40 Hemos ofrecido un análisis más pormenorizado de este aspecto de la teoría del conocimiento de Hegel en Ferreiro, Héctor, "La relación entre lenguaje y pensamiento en el Sistema hegeliano" en Oliva Mendoza, Carlos (comp.), *Hegel: Ciencia, experiencia y Fenomenología*, México, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 21-33, y en "La teoría hegeliana de la imaginación" en *Estudios Hegelianos*, 1, 2012, pp. 16-29.

41 *Cf.*, en este sentido, W3, 179: La razón es la certeza que la conciencia tiene de ser toda realidad; así expresa el idealismo el concepto de razón. Así como la conciencia que se presenta como razón tiene inmediatamente en sí esa certeza, así también el idealismo la expresa inmediatamente: yo soy yo, en el sentido de que el yo que me es objeto a mí no es como en la autoconciencia en general, ni tampoco como en la autoconciencia libre –allí sólo objeto vacío en general, aquí sólo objeto que se retrae respecto de los otros objetos que tienen todavía validez al lado suyo–, sino que es objeto con la conciencia del no-ser de cualquier otro objeto, es objeto único, toda realidad y presente. La autoconciencia no es, empero, sólo para sí, sino también en sí toda realidad recién por el hecho de que se convierte en esta realidad, o más bien que se revela como tal realidad. / W2, 65-66: Que el mundo es un producto de la libertad de la inteligencia es el principio del idealismo expresado de modo determinado.

3. Reflexiones finales

El idealismo absoluto es el modelo teórico que interrelaciona la tesis del carácter intrínsecamente ideal de los objetos de conocimiento y la tesis de que las cosas singulares que constituyen el mundo real surgen como una autodeterminación del ser. La premisa que permite tal vínculo es la tesis defendida por Hegel de que ser y pensar nunca se han separado y que su separación es el resultado de una concepción posterior errónea de la mente humana sobre la naturaleza de su actividad cognitiva. Esta concepción errónea está dada por la perspectiva de lo que Hegel denomina "conciencia", que no es sino el punto de vista de la representación en la medida en que es absolutizado, es decir, es el punto de vista del representacionalismo. La hipostasiación de la disociación que la forma cognitiva de la representación introduce en la unidad indiferenciada de ser y pensar de la que parte la actividad de conocimiento en el sentimiento y la intuición sensibles es para Hegel la que provoca la ilusión retroactiva de que ambos –ser y pensar, mundo conocido y mente que conoce– se diferencian y contraponen. Por el contrario, desde el momento que la sensación es también ella misma un modo particular de la actividad continua e ininterrumpida del pensamiento, en el itinerario que va de la percepción sensible a la comprensión del objeto no hay para Hegel un punto en donde pueda introducirse una fractura que disuelva la unidad primigenia entre el ser y el pensar. En esta precisa medida, el momento final de la actividad de conocimiento, es decir, la actividad de comprender el mundo, es a un tiempo la singularización de los contenidos universales que constituyen la teoría del sujeto sobre el mundo y la autodeterminación de la unidad ser-pensar de la que parte y en todo momento permanece el sujeto que elabora esa teoría. Hegel denomina a la teoría sobre el mundo –la cual, en rigor, no difiere del mundo, dado que éste no se le abre al sujeto que lo conoce sino tan sólo en su teoría sobre el mismo– el "concepto" (*Begriff*) o –en un intento por reproducir el vínculo etimológico que posee el término alemán– la "compre(he)nsión". Arribados al punto de vista del concepto, la dicotomía realismo-idealismo queda develada como un corolario de la autoconcepción representacionalista de la subjetividad cognoscente. Esta concepción define al paradigma general del realismo, el cual incluye para Hegel como el anverso y reverso de un mismo modelo teórico tanto lo que tradicionalmente ha sido entendido como realismo como al idealismo que resulta de una universalización de la idealidad de la conciencia singular, ya sea en la variante propuesta por Berkeley, ya sea en la del idealismo

trascendental de Kant. A ojos de Hegel, por el contrario, el idealismo no puede ser sino absoluto, es decir, debe incluir en sí mismo el momento del ser y, con él, la realidad de las cosas que el sujeto conoce: la tarea esencial de la filosofía no consiste para Hegel más que en tomar conciencia de la co-pertenencia y unidad intrínseca de ambos.[42]

42 *Cf*. W5, 172: Toda filosofía es esencialmente idealismo o lo tiene, por lo menos, como su principio, y la cuestión es entonces sólo en qué medida esto es efectivamente llevado a cabo. Véase también W5, 178.

Bibliografía

- Allison, Henry, *Kant´s Transcendental Idealism*, ed. rev. y ampl., New Haven and London, Yale University Press, 2004.

- Aristóteles, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. por W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1949 (reimp. Oxford, Oxford University Press, 1957).

- Beiser, Frederick, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1791-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

- Ferreiro, Héctor, "La relación entre lenguaje y pensamiento en el Sistema hegeliano". En: C. Oliva Mendoza (comp.) en *Hegel: Ciencia, experiencia y Fenomenología*, México, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 21-33.

- ---, "La teoría hegeliana de la imaginación" en *Estudios Hegelianos*, 1, 2012, 16-29.

- Gerhardt, Volker, "Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag", en *Kant-Studien*, 78, 1987, 133–153.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*, ed. por F. Hespe y B. Tuschling, Hamburg, Meiner, 1994.

- ---, *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

- Henrich, Dieter, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen - Jena 1790-1794, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.

- ---, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie* (1789-1795), Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

- Jaeschke, Walter; Arndt, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Munich, C.H. Beck, 2012.

- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, ed. por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, T. 3, 1911.

- ---, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. por J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*,, ed. por C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890 (reprod. Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1960-1961).

- Lemanski, Jens, "Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende" en *Kant-Studien*, 103, 2012, pp. 448–471.

- Miles, Murray, "Kant's `Copernican Revolution´. Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason*" en *Kant-Studien*, 97, 2006, pp. 1–33.

- Palmer, L. M., "The Systematic Constitution of the Universe. The Constitution of the Mind and Kants Copernican Analogy" en *Kant-Studien*, 95, 2004, pp. 171–182.

- Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- Pippin, Robert, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- ---, Idealism as Modernism: Hegelian Variations, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- Popper, Karl Raimund, *The Open Society and its Enemies*, London, George Routledge & Sons, 1945 (reimpr. 1947).

- Redding, Paul, *Continental Idealism. Leibniz to Nietzsche*, London, Routledge, 2009.

- Rescher, Nicholas, *Conceptual Idealism*, Oxford, Blackwell, 1973.

- ---, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

- Ritter, Joachim; Gründer Karlfried; Gabriel, Gottfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., Basel, Schwabe, 1971-2007.

- Russell, Hanson Norwood, "Copernicus' Role in Kant's Revolution" en *Journal of the History of Ideas,* 20, 1959, pp. 274–281.

- Schönecker, Dieter; Schulting, Dennis; Strobach, Niko (eds.), "Kants kopernikanisch-newtonsche Analogie" en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 2011, pp. 497-518.

- Spinoza, *Opera*, ed. por C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1925 (Tomo 2).

- Tomás de Aquino, *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, ed. por R. Busa, Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992.

- Tuschling, Burkhard, "Kants kopernikanische Wende - bleibende Resultate?" en Lorenz, A. (ed.), *Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposium*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007, pp. 99-110.

Hegel: el idealismo de la Idea absoluta

Julián Ferreyra

Como puede observarse en este volumen, no existe una determinación unívoca del idealismo en general, o del idealismo alemán en particular. Tiene su lugar natural en la historia de la filosofía, merced a su necesidad de categorizar y ordenar el siempre bullicioso escenario del pensamiento filosófico, pero una vez que se abandonan sus seguras playas nos lanzamos a un océano turbulento y agitado. Las definiciones del diccionario pierden rápidamente su capacidad de orientarnos cuando nos sumergimos en las profundidades del pensamiento. Tomemos como ejemplo el *Handbuch* del idealismo alemán de Hans Jörg Sandkühler. Allí, el profesor emérito de la universidad de Bremen intenta *definir* el idealismo a través de tres ejes -que luego retomará en la *Enciclopedia de Filosofía* en tres volúmenes editada por Meiner en 2010-: a) como *ontología*, afirma la existencia de entidades espirituales (Ideas), que no se pueden reducir a entidades materiales; b) como *teoría del conocimiento*, sostiene la tesis que el mundo exterior que se les aparece a los hombres no es independiente de las representaciones del sujeto pensante; c) como *ética*, se dedica a fundar los conceptos normativos y a justificar las acciones a partir de principios racionales.[1] Todas estas caracterizaciones tienen, a mi entender, el mismo error metodológico: partir de una serie de datos empíricos (la obra de ciertos filósofos, agrupados presuponiendo lo que se trata de mostrar -su copertenencia en torno a, en este caso, el "idealismo"-) y extraer de allí una serie de rasgos comunes a partir de la abstracción. Y de paso, claro está, *traficar* una serie de presupuestos filosóficos que habría que ver hasta qué punto son inherentes a los autores del punto de partida.

Lo que hace Sandkühler es re-introducir el *dualismo* allí donde desprenderse de él ha sido, a mi entender, el gran logro -o al menos la gran lucha- del idealismo. Espíritu / materia en ontología; representación / mundo exterior en gnoseología; acción / principio en "ética". Y al mismo tiempo, escindir ontología, gnoseología y filosofía práctica, cuando uno bien podría decir que el idealismo se propuso superar esas distinciones, construir una ontología práctica y conocer lo real. Por supuesto, estas afirmaciones implican un *presupuesto* respecto a la naturaleza del idealismo alemán, y una cierta

1 Sandkühler, Hans Jörg, *Handbuch Deutscher Idealismus,* Stuttgart, Metzler, 2005, p. 1.

interpretación de los autores en cuestión. En suma, un posicionamiento en el campo filosófico. No se trata de dar algo dogmáticamente por establecido, sino de entrar *en debate*.

A mi entender, la única manera de saber qué es el idealismo es preguntárselo a los textos y enmarcarlo en la complejidad del pensamiento que de letra en letra se va tejiendo. Por supuesto, cada texto interrogado responderá a su manera, y las preguntas que le hagamos (¡como un juez que interroga a un testigo!) condicionará las posibilidades de esas preguntas. Pero ese y no otro es el sino de la filosofía. No se trata, después de todo, de encontrar verdades sino de forzarnos a pensar. Es lo que trataré de hacer en estas páginas, a partir de Hegel. Qué podemos pensar, con Hegel, cuando decimos *idealismo.*

***

Pese a ocupar de acuerdo con la historia de la filosofía "la cumbre del idealismo alemán", Hegel raramente usa el término "idealismo" para referirse a su propia filosofía. Recurre a él habitualmente para referirse en forma crítica a los pensamientos de los que pretende distinguirse: idealismo subjetivo, idealismo trascendental o incluso idealismo psicológico. Los autores a los que apunta principalmente son Kant y Fichte (y en menor medida Spinoza y Leibniz). También lo utiliza en las *Lecciones de historia de la filosofía* para caracterizar una de las dos corrientes del pensamiento (idealismo y realismo) que se trata de hacer converger en torno a la *idea concreta.*[2]

Por otra parte, la expresión "idealismo absoluto", que se utilizará en los manuales para caracterizar a su filosofía, no tiene casi apariciones en toda su obra. Las más significativas son tres, y figuran todas en los *agregados* a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio,* es decir, no provienen directamente de la pluma de

2 "Ambas direcciones [realismo e idealismo] vienen a converger en un punto común, ya que también la experiencia, por su parte, se esfuerza por derivar de las observaciones, principios y leyes generales; y a su vez el pensamiento, partiendo de lo general abstracto, necesita darse un contenido determinado, por donde lo apriorístico y lo aposteriorístico no forman dos campos absolutamente deslindados. En Francia, logró imponerse más bien lo general abstracto; en Inglaterra prevaleció, por el contrario, en general, el criterio de la experiencia, que todavía hoy goza de gran predicamento en aquel país; Alemania, en cambio, tomó como punto de partida la idea concreta, el interior del hombre, pleno de ánimo y espíritu", Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* t. III, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 208.

Hegel sino que han sido tomadas de los apuntes de sus alumnos. Cito una de ellas, que me parece especialmente sugerente:

> De acuerdo con la filosofía kantiana, las cosas que conocemos son sólo apariencias para *nosotros,* y lo que son *en sí mismas* permanece como un más allá inaccesible para nosotros. Se trata de un idealismo subjetivo, para el cual el contenido de nuestra conciencia es algo que es *sólo* nuestro, sólo puesto a través *nuestro.* De este idealismo subjetivo ha tomado distancia incluso la conciencia ingenua. En realidad, la verdadera relación es que las cosas de las cuales tenemos conocimiento inmediato son meras apariencias, no sólo *para nosotros* sino también *en sí mismas*, y que la determinación adecuada de estas cosas, que son en ese sentido "finitas", consiste en que su fundamento no está en ellas sino en la Idea divina universal. Esa interpretación también debe ser llamada idealismo, pero, a diferencia del idealismo subjetivo de la filosofía crítica, es un *idealismo absoluto*.[3]

El punto b) de Sandkühler es tan trivial, que Hegel lo liquida sumariamente: la separación entre el mundo exterior "en sí mismo" y "el contenido de nuestra conciencia" (representaciones) es un *idealismo subjetivo* del cual "*ha tomado distancia incluso la conciencia ingenua* [*unbefangene - "natural"- Bewußtsein*]". El interés de la cuestión no pasa entonces por la relación de dependencia entre mundo y representaciones, sino por establecer cuál es la "verdadera relación", es decir, cómo se "deconstruye" ese dualismo. Hegel avanza en esa senda por la cual se corta el bacalao afirmando que las cosas no son apariencias *para nosotros,* sino "en sí mismas"; son en ese sentido *finitas,* y su fundamento está en la Idea divina universal. En eso consiste, según sus propias palabras, el "idealismo absoluto".

3 Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 y ss.., Tomo 8, pp. 122-123. Utilizaremos otra de las menciones al Idealismo absoluto más abajo. La restante dice: "La acción persistente de la vida es el idealismo absoluto; se relaciona con un Otro, que sin embargo es siempre superado. Si la vida fuera realista, tendría respeto por lo exterior; pero sin embargo inhibe constantemente la realidad del otro, y lo transforma en sí mismo" Hegel, *op. cit.*, Tomo 9, p. 338.

Por algún motivo, probablemente vinculado con las raíces profundas de nuestro sentido común, la primera interpretación de pasajes como este es que esta "idea divina universal" se enfrenta a las cosas aparentes y finitas cual Abaddón, el Ángel del Abismo, encarnado. Esta apocalíptica interpretación de Hegel ha tenido gran pregnancia (sobre todo merced a Kojève y su paradójica entronización por parte de los anti-hegelianos franceses). Para despegarme de esa línea interpretativa, me gustaría sumar elementos textuales que en principio parecerán apuntalarla, pero que acabarán por derrumbarla. Se trata de una cita que converge -por lo menos en apariencia- con la de la *Enciclopedia* y es mucho más célebre, perteneciente a la también muy célebre nota sobre el idealismo del primer libro de la *Ciencia de la lógica*:

> La proposición que lo *finito es ideal*, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que eso: no reconocer lo finito como un verdadero existente. Toda filosofía es esencialmente un idealismo, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado.[4]

Toda filosofía es idealista, y el problema es sólo en qué medida el idealismo se halla efectivamente realizado. Si su realización es completa, es un idealismo *absoluto*, de acuerdo a la caracterización del agregado al § 45 de la *Enciclopedia*. Las caracterizaciones parecen converger, pero con una variación terminológica: en la enciclopedia, lo finito es "apariencia"; en la Lógica, lo finito es "ideal". Por tanto, lo finito sería *ideal* y *aparente*. Invirtiendo los términos de la equivalencia, tendríamos que lo ideal es *finito y aparente*. Tirando un poquito más de la cuerda, lo "ideal" sería entonces irreal y abstracto. Esta es la posición de Zuviría, quien lo explica en términos técnicos: "*ideell* en cuanto *terminus technicus* del lenguaje filosófico se emplea como sinónimo de «irreal», «abstracto», o de lo que, por ser simplemente *finito* (...) no es sino un momento destinado a desaparecer en lo propiamente real"[5]. El *idealismo absoluto* de Hegel debería comprenderse entonces sólo en sentido crítico, absolutamente crítico, absolutamente aniquilador de cualquier resabio de sentido común

4 Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968, tomo I, pp. 197-198.
5 Zuviría, M, "Infinitud e idealismo, a propósito de una nota de Hegel en la *Doctrina del ser* de 1832", en *Agora*, 88, 2014, p. 81.

según el cual lo finito sería lo verdadero existente. Si "el fundamento de las cosas no está en ellas sino en la Idea divina universal", fundar es *aniquilar*. El espíritu absoluto aparecería como "humareda gigante surgiendo del pozo del abismo", y cada letra de la obra de Hegel como una langosta destinada a atormentar a los hombres, haciéndoles desear una muerte que huye de ellos.

Pero esta explicación apocalíptica debería también dar cuenta de la siguiente afirmación que Hegel realiza en la misma nota sobre el idealismo de la *Lógica,* sólo unas líneas más abajo de las recién citadas: "Tiene que ser llamado *ideal* [*Ideelles*] el concepto, la idea, el espíritu"[6]. Esto es, lo *finito* es ideal, pero *también* el concepto, la Idea, el espíritu. Es decir que, al menos en algún sentido, la idealidad es también un carácter de la Idea. Lo cual sería casi una tautología si no fuera que, dado que el "*terminus technicus*" es exactamente el mismo, la Idea debería ser tan abstracta e irreal como lo finito, según el análisis precedente. Si idealizar es aniquilar, la Idea absoluta sería auto-aniquilante, y fundar sería desfondar. Estaríamos presos, en suma, de una peculiar paradoja.

A menos que nos hayamos precipitado.

Y no puede ser de otra manera, ya que la Idea no es ni abstracta, ni irreal, ni auto-aniquilante: "La idea es el *concepto adecuado,* lo verdadero objetivo o sea lo *verdadero como tal*"[7] y es "*eternamente* actuada como espíritu absoluto".[8] Si el concepto, la idea, el espíritu son *ideales* en tanto reales y verdaderos, entonces la fórmula "lo finito es ideal", que para Hegel constituye el idealismo, encierra un significado más complejo que la mera afirmación de la nulidad de lo finito. Al menos en algún aspecto, también lo finito es verdadero y real – en tanto *lo finito es la Idea,* ya que la Idea está contenida *también* en lo finito. "En realidad, se trata de un único todo concreto del cual son inseparables los momentos".[9]

***

El *idealismo absoluto* que caracteriza a Hegel, lejos de ser una posición maximalista respecto a la puesta en cuestión de la realidad de lo finito, es el punto de vista a partir del cual es posible *concebir* ese todo concreto del cual lo finito forma parte necesaria. Así lo

---

6 Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.* p. 198
7 Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.* tomo II, p. 471.
8 Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, p. 604.
9 Hegel, *Ciencia... op. cit.* tomo I, p. 198.

indica Hegel en la segunda de las tres menciones sustanciales de la expresión "idealismo absoluto" que encontramos a lo largo de su extensa obra: "El punto de vista del concepto es en general el del idealismo absoluto, y la filosofía es el conocimiento conceptual".[10] *Concebir* el todo concreto en el cual tanto lo finito y lo aparente como la Idea y el espíritu son lo verdadero implica alcanzar *el punto de vista del concepto*. Es decir, no el punto de vista de la lógica del ser ni el punto de vista de la lógica de la esencia.

- *En la lógica del ser*, lo finito y lo infinito se relacionan en forma inmediata, de acuerdo a la lógica del *traspaso,* en una unidad quieta, sin diferencia, indeterminada y vacía.

- En la lógica de la esencia, se oponen y contradicen. El infinito se enfrenta con lo finito como algo a aniquilar, *a devorar* (como los animales con la comida[11] o los niños con los juguetes[12]). Pero la *oposición* es una de las finitudes.[13] La esencia, el entendimiento, es una finitud.

La lógica propiamente dicha es la del concepto. El concepto adecuado es la Idea, y en la Idea, y sólo en la Idea, el concepto alcanza su concreción, y la frase "lo finito es ideal", su sentido: "La idea es el *concepto adecuado,* lo *verdadero* objetivo o sea lo *verdadero como tal*. Si algo tiene verdad, la tiene por medio de su idea, o sea *algo tiene verdad sólo por cuanto es idea*".[14] Lo que hace del sistema de Hegel un idealismo no es ni la afirmación de la existencia de entidades espirituales irreductibles a las materiales, ni la tesis que el mundo exterior no es independiente de las representaciones, sino *que la Idea es el concepto central.* Cualquier interpretación del *idealismo* de Hegel que eluda el rol de la Idea dentro de su sistema será formal y abstracta.

10 Hegel, *Werke, op. cit.* p. 307.
11 "La voluntad libre es por ello el idealismo que no considera en y por sí a las cosas tal como son; el realismo las toma en cambio como absolutas, aunque se encuentren en su forma de finitud. Incluso el animal no sostiene ya este realismo al consumir las cosas y demostrar así que no son absolutamente independientes" (Hegel, G.W.F., *Principios de filosofía del derecho*, trad. J. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, pp. 128-129).
12 "Lo más racional que puede hacer un niño con sus juguetes es romperlos", Hegel, *Werke..., op. cit.,* tomo 10, p. 80.
13 "La oposición de las formas de subjetividad y objetividad es por cierto una de las finitudes", Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.* tomo I, p. 199.
14 Hegel, *Ciencia..., op. cit...,* tomo II, p. 471.

***

Por supuesto, para *determinar* en qué consiste *auténticamente* el idealismo de Hegel, sería necesario avanzar sobre la lógica del concepto y la teoría de la Idea, es decir, resumir en pocas páginas el corazón de la filosofía de Hegel, en toda su maravillosa complejidad. Lo cual es imposible de hacer. Pero sí es posible vincularlo con la cuestión a partir de la cual hemos abordado su *idealismo absoluto*: lo finito, y la afirmación *que lo finito es ideal*.

Hegel retoma esa cuestión en la sección sobre la Idea, afirmando: “Las cosas finitas son finitas precisamente porque no tienen totalmente en sí mismas la realidad de su concepto”.[15] Lo finito no tiene *en sí* su ser-en-sí y por-sí. Pero lo adquiere en el concepto. No, evidentemente en el concepto formal o inmediato, donde lo ideal sería incapaz de darle realidad a otra cosa que a sí mismo. Y tampoco en el juicio. Que la relación entre la idea y lo finito no tenga la forma del juicio es especialmente relevante, en tanto la afirmación “lo finito es ideal”, tiene precisamente la forma del juicio, y del juicio positivo, es decir, la forma más vulgar del juicio. En él el predicado expresa la esencia, la universalidad del sujeto que, por su parte, tiene la “caducidad de las cosas singulares”.[16] Desde este punto de vista, se observa, “lo finito es ideal” implica la irrealidad de lo finito, *enfrentada* a la verdad de lo ideal.

Pero *el concepto adquiere “verdaderamente su realidad”*[17] en el juicio *absoluto,* donde el sujeto es lo universal y el predicado su existencia. Así, la expresión *conceptual* del juicio que nos ocupa sería la inversa “lo ideal *es* finito”, en tanto lo finito es predicado individual del sujeto universal, donde éste se despliega: “lo universal se despliega en el individuo”[18]. Lo finito es así el lado de la objetividad, de la exterioridad del concepto. Hemos avanzado. Lo finito ya no es aniquilado, sino que *es momento* de la Idea[19].

Hemos avanzado, pero todavía no lo suficiente. Sea “lo finito es ideal” o “lo ideal es finito”, la forma del juicio está teñida de

15 Hegel, *Ciencia..., op. cit.*, p. 474

16 Hegel, *Ciencia..., op. cit.*, p. 319.

17 “el concepto ha logrado verdaderamente su realidad en el juicio absoluto”, Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.*, p. 475.

18 Hegel, *Ciencia...*, *op. cit.*, p. 319.

19 Y por tanto *todavía* condenado a desaparecer. “Lado que, empero, tiene su perecer [*untergang*] en su volver a la unidad negativa del concepto”, *Ciencia...*, *op. cit.*, p. 476. En ese sentido, pareciera que aún en el concepto verdadero como juicio absoluto, lo finito está condenado a perecer, ocupe el lugar del sujeto o del predicado.

entendimiento, de oposición, de lógica de la esencia. "La forma inadecuada de tales proposiciones y juicios se nota a primera vista. [El juicio] y principalmente la forma inmediata del juicio *positivo,* es incapaz de comprender en sí lo especulativo y la verdad".[20] Principalmente el juicio positivo, pero también la forma del juicio *en general* es incapaz de expresar lo que pretende expresar, esto es, que ningún término ocupa un lugar en forma fija, que lo finito es sujeto *y* predicado, que lo Ideal es *sujeto* y *predicado,* que si uno perece, ambos perecen, que si uno es la verdad, ambos son la verdad, porque "en realidad, se trata de un único todo concreto del cual son inseparables los momentos".[21] Este movimiento conceptual sólo es expresado propiamente por el silogismo, cuya lógica es precisamente la ocupación simultánea de todos los lugares – en perpetua oscilación productiva. El perecer de lo finito no puede aniquilarlo porque lo finito *perece* en tanto premisa mayor para encontrar su verdad, su concepto en la conclusión, y al mismo tiempo, en tanto no ocupa la posición de premisa en forma fija, no perece en tanto premisa sin persistir ya en el lugar de conclusión (o término medio). En la Idea como su verdad, las cosas no encuentran su reposo, su quietud, sino su "eterna actuación".[22] Ese movimiento en el seno del silogismo es el actuar del espíritu absoluto, y la llave del *idealismo absoluto.*

Pero *en tanto lo es,* en tanto expresa el carácter silogístico del pensamiento, el idealismo absoluto implica entonces que la Idea misma no es el fundamento sino uno de los elementos del silogismo de silogismos con el que concluye la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que debe completarse con la naturaleza y el espíritu. Algo es verdad por cuanto es Idea, pero algo, al ser Idea, es también naturaleza y espíritu. "Idealismo es cotidianidad de la idea", dice la espléndida definición de Edgardo Albizu.[23] En el idealismo absoluto de Hegel, la idea se hace cotidiana, se hace marca de lo finito, en cada finito, en este día y cada día. Se *seculariza,* se hace mundo y sentido del mundo. De la naturaleza misma, a la que se aplica todo lo que acabo de intentar mostrar en torno a lo finito. Así como lo finito no es una irrealidad abstracta condenada a desvanecerse en la

---

20 *Ciencia*..., *op. cit.*, p. 572.
21 *Ciencia*..., *op. cit.*, tomo 1, p. 198.
22 *"Ewig als absoluter Geist betätig, erzeugt und genießt"*, Hegel, *Enciclopedia*..., *op. cit.*. p. 604.
23 Albizu, Edgardo, "Introducción. El vuelo especulativo", en Di Sanza, S. y López, D. (comps) *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo,* Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 10.

Idea, la naturaleza no está condenada a desvanecerse en el espíritu. Ese movimiento kojeviano es expresado sólo por el *primero* de los tres silogismos que componen el silogismo de silogismos. Pero los otros dos muestran que lógica, naturaleza y espíritu ocupan todos los lugares del silogismo absoluto, y son, cada una según su propia determinación, partes integrantes. Lo único irreal y abstracto es la unilateralidad. La naturaleza y lo finito son *ideales*, en el sentido positivo que los hace absolutamente reales y concretos, eternamente actuantes, eternamente vivientes.

Bibliografía

- Albizu, Edgardo, “Introducción. El vuelo especulativo”, en Di Sanza, S. y López, D. (comps) *El vuelo del búho, Estudios sobre filosofía del idea,* Buenos Aires, Prometeo, 2013.

- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968.

- ---, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio,* trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997.

- ---, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, trad. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

- ---, *Principios de filosofía del derecho*, trad. J. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988.

- ---, *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 y ss.. Tomo 8.

- Sandkühler, Hans Jörg, *Handbuch Deutscher Idealismus,* Stuttgart, Metzler, 2005.

- Zuviría, M, “Infinitud e idealismo, a propósito de una nota de Hegel en la Doctrina del ser de 1832”, en *Agora*, 88, 2014.

Elucidación del concepto de "idealismo" en el *Post-Scriptum*: Kierkegaard ante la superación hegeliana de Kant

Pablo Uriel Rodríguez

La razón humana tiene, en un género de sus conocimientos, el singular destino de verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana.[1]
Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo de 1781

Límite, falta de conocimiento, se determinan solamente como límite o falta por comparación con la idea disponible de la universalidad de algo entero y perfecto. Es mera inconsciencia, por tanto, no caer en la cuenta que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la presencia efectiva de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de barreras sólo puede darse cuando lo que carece de barreras está de este lado, en la conciencia.[2]
Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 60

... la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar.[3]
Kierkegaard, *Migajas Filosóficas*, Capítulo III

El diccionario filosófico de Kierkegaard está compuesto por dos clases de términos. Para un primer grupo de palabras el danés

1 Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], Riga, Johann Friedrich Hartknoch, 1781/1787, A VII. Se cita según la siguiente traducción: *Crítica de la razón pura* (CRP), trad. Caimi, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007, p. 5.
2 Hegel, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (ECF), trad. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2010, p. 163.
3 SKS 4: 243 [MF: 51]. Para las citas de Kierkegaard utilizamos la última edición de sus obras completas indicando en números arábigos tanto el volumen como la paginación: *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS), (ed.) N. J Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret *y* Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios). Debido a que cierto material no ha aparecido en esta edición también empleamos *Søren Kierkegaard Papirer* (*Pap*), P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting (ed.), Copenhague, Gyldendal, 1909 – 1948 (XI volúmenes, 20 tomos). Entre corchetes ofrecemos la paginación correspondiente de las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía.

procura ofrecer una definición precisa. Se trata, principalmente, de aquellos términos que pretende introducir en la reflexión filosófica de su época o aquellos que, de modo consciente y deliberado, busca redefinir. Dentro de este primer grupo encontramos, entre otros, los vocablos "angustia" (*Angst*), "desesperación" (*Fortvivelse*), "repetición" (*Gjentagelsen*), "espíritu" (*Aand*), etc. Hay, también, un segundo grupo de términos que, para disgusto del lector, son utilizados con cierto descuido e imprecisión. Intentar definir el significado que se le otorga a alguna de las palabras de este segundo grupo puede resultar una tarea desconcertante y estéril. La mayoría de las veces lo más provechoso es rechazar la tentación de encontrar un sentido unívoco para estas expresiones y contentarse con definir su significado dentro de un contexto determinado. La palabra "idealismo" (*Idealisme*) y las voces afines forman parte de este segundo grupo y quien aspire a tener éxito en la empresa de definir su sentido hacia el interior del pensamiento kierkegaardeano deberá seguir la recomendación anterior.

El modesto objetivo de este trabajo es clarificar el uso que hace el danés del término "idealismo" en algunos pasajes del *Post-Scriptum no científico y definitivo a «Migajas Filosóficas»* (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*) publicado en febrero de 1846. La portada de la primera edición del libro, junto con el nombre de SØren Kierkegaard que aparecía como editor, hacía figurar en calidad de autor a Johannes Climacus. Ese mismo nombre ya había sido utilizado en dos oportunidades. Entre diciembre de 1842 y febrero de 1843 Kierkegaard trabaja en una biografía filosófica que queda inconclusa. El libro en cuestión toma su título del protagonista principal: *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas (Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est)*. Tiempo después, el 13 de junio de 1844, Johannes Climacus reaparece esta vez como el pseudónimo al cual se atribuye la autoría de las *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía* (*Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*). Los pasajes del *Post-Scriptum* que hacen alusión al idealismo sólo son comprensibles sobre el horizonte teórico desarrollado entre 1842 y 1844; por este motivo, la primera etapa del presente trabajo (1) consistirá en volver visible el marco conceptual con el cual opera el pseudónimo en el libro de 1846 reconstruyendo la teoría del conocimiento desarrollada en *Johannes Climacus.*

En contra de lo esperable, para hacer referencia a Hegel el autor del *Post-Scriptum* utiliza las expresiones "filosofía actual", "pensamiento especulativo", "pensamiento puro" o "sistema" y no el término "idealismo". La noción de idealismo aparece con fuerza en el capítulo

3 de la sección II de la segunda parte del *Post-Scriptum* ("Subjetividad real, subjetividad ética, el pensador subjetivo"). En tres pasajes sucesivos el danés echa mano de la palabra "idealismo" para referirse positivamente a una posición epistemológica cercana al escepticismo. En el primer pasaje, tras afirmar el carácter engañoso de la percepción sensible el pseudónimo señala que el "escepticismo griego lo ha mostrado adecuadamente, así como el idealismo moderno".[4] En el tercer pasaje, se reafirma que "todo escepticismo es un idealismo".[5] El segundo pasaje,[6] el que reviste mayor interés, también repite esta identificación entre el idealismo y el escepticismo pero ahora la emplaza en el marco de la polémica entre las filosofías de Kant y Hegel. La segunda y última etapa del presente trabajo (2) hará foco en este pasaje.[7] Intentaremos, en primer término, reconstruir la discusión entre Kant y Hegel[8] para luego, en segundo lugar, analizar qué posición adopta el danés frente

4 SKS 7: 288 [PC: 313].
5 SKS 7: 322 [PC: 347].
6 *Cf.* SKS 7: 298 [PC: 324].
7 Tenemos noticia de sólo dos especialistas en el pensamiento del danés que han trabajado con *profundidad* este pasaje del *Post-Scriptum:* Stephen Evans y Ulrich Knappe. Evans lo hace en su colaboración al volumen colectivo de la *Cambridge Companion* dedicado a Kierkegaard (1997). El mismo texto, titulado "Realismo y Antirealismo en el *Post-Scriptum no científico y definitivo* de Kierkegaard" (*Realism and Antirealism in Kierkegaard´s* Concluding Unscientific Postscript", se reeditó como el segundo capítulo ("Críticas implícitas y explícitas de Kierkegaard a la teoría del conocimiento kantiana") de la colección de ensayos Evans C., *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays,* Waco, Baylor University Press, 2006. Knappe consagra el segundo capítulo de *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard* (Berlín, Walter de Gruyter, 2004) al estudio de este fragmento. El principal déficit de Evans es que su tratamiento carece de un encuadramiento histórico. Por un lado, aborda el pasaje del *Post-Scriptum* a partir de una problemática que es completamente ajena al texto, a saber, la independencia del mundo con respecto a la mente. Por otro lado, el pensamiento de Hegel y el de Kant no son evaluados en sí mismo sino en la medida en que representarían posiciones metafísicas generales: Kant, el realismo y Hegel, el anti-realismo. Por último, Evans sólo detecta las críticas dirigidas en contra de Hegel, pero pasa por alto los cuestionamientos que el danés le dirige a Kant ofreciendo, de este modo, el perfil de un Kierkegaard casi "kantiano". El trabajo de Knappe, por el contrario, se desarrolla con referencias constantes a las fuentes kantianas. Se le puede reprochar el que prescinda de un análisis más minucioso de las críticas de Hegel a Kant (parte de nuestro aporte en este trabajo va en la línea de subsanar esta ausencia). Si bien, a diferencia de Evans, Knappe da cuenta de las críticas de Kierkegaard a Kant, en el balance final Kierkegaard termina situado *más cerca* de Kant que de Hegel.
8 Vamos a centrarnos exclusivamente en las objeciones de Hegel a Kant desarrolladas en las obras hegelianas a las cuales tuvo acceso el danés antes de 1846.

a sus predecesores.

1. El problema de la duda en la teoría del conocimiento del *Johannes Climacus*

Como su mismo título lo indica el *Post-scriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* es un escrito con intenciones conclusivas. Durante los casi ocho meses que duró el proceso de redacción, el danés pensó que este libro sería su última oportunidad para alcanzar un entendimiento con sus lectores. La urgencia por aclarar su pensamiento explica por qué introduce en la obra una gran cantidad y variedad de motivos teóricos que no logran articularse del todo para dar lugar a una unidad discursiva completamente coherente y prolija. A uno de entre los tantísimos temas que se dan cita en las páginas del *Post-scriptum* le debe el danés –para bien o para mal– gran parte de su fama filosófica. Nos referimos a su conocida polémica anti-hegeliana que alcanza con esta publicación su punto culminante. El *Post-scriptum* retoma y profundiza una serie de objeciones dirigidas contra Hegel y, fundamentalmente, sus epígonos daneses que ya habían ido apareciendo en obras anteriores. A mero título de ejemplo y sin ánimo alguno de exhaustividad puede mencionarse: (i.) el rechazo del sistema hegeliano por *carecer* de un correcto planteamiento ético,[9] (ii.) el señalamiento de que la *Lógica* de Hegel hace un uso ilegítimo de la categoría del "movimiento"[10] y (iii.) la crítica a la abolición hegeliana del principio de no contradicción.[11] El último escrito del pseudónimo Johannes Climacus, sin embargo, no se limita a reproducir lo dicho en los libros anteriores. La novedad del libro consiste en que en sus páginas se intenta discutir las tesis centrales de la metafísica hegeliana en el marco de una exposición que: (i.) acepta el vocabulario de la filosofía moderna –aunque más no sea para hacer de él un uso irónico y humorístico– y (ii.) consiente someterse a las reglas de la argumentación filosófica –claro está que dicha argumentación se desarrolla de un modo no convencional ya que todo el escrito pretende ser, en última instancia, un tratado *no científico*.

¿Qué significa asumir las premisas teóricas del pensamiento moderno? Para Kierkegaard, a diferencia de lo que ocurría con la fi-

9 *Cf*. SKS 3: 167 – 168 [OO II: 160 – 161]; SKS 4: 173 [TT: 70] y SKS 7: 281 [PC: 304 - 305].
10 *Cf*. SKS 4: [CA: 35 - 36] y SKS 7: 107 [PC: 117 - 118].
11 *Cf*. SKS 3: 169 [OO II: 161 - 162] y SKS 7: 278 [PC: 302 - 303].

losofía en la Antigüedad, en la Modernidad la filosofía *comienza* con la duda (*Tvivle*).[12] Las últimas páginas del *Johannes Climacus* están dedicadas a pensar qué significa dudar y cómo se suscita la duda en el ser humano. Esta investigación no está motivada por una determinación empírica de la duda, no se preocupa por establecer cuáles son las *causas externas* que hacen dudar al individuo. El real interés del *Johannes Climacus* pasa por determinar trascendentalmente la duda; su objetivo es especificar las *condiciones de posibilidad* del dudar, es decir, definir de qué modo se estructura la subjetividad para que el fenómeno de la duda tenga lugar en la vida del individuo. El firme propósito del libro es "*tratar de hallar* la posibilidad ideal de la duda en la conciencia".[13]

La estructura de la conciencia (*Bevidsthed*) se refleja en la expresión "Yo me hago consciente de esta impresión sensible"[14] en la cual intervienen tres elementos. Además del objeto material (1º) y su representación mental (2º) entra en juego el yo (3º) que posee esa representación mental.[15] Este tercer elemento, en cambio, no está presente en la reflexión (*Reflex*) que sólo opera a través de dicotomías. "La reflexión –escribe Kierkegaard– es la posibilidad de la relación (*Muligheden af Forholdet*), la conciencia es la relación (*Forholdet*), cuya primera forma es la contradicción (*Modsigelsen*)".[16] ¿Cuáles son los elementos que se relacionan en esta relación? La idealidad (*Idealitet*) y la realidad (*Realitet*). El primer componente se identifica con la palabra (*Ordet*) –con el lenguaje como mediación– y puede

---

12 *Cf.* SKS 15: 27 [JC: 50]. De acuerdo con Kierkegaard, filosofar a partir de la "duda" implica hacerlo en primera persona sin ningún tipo de tutela: "Pero al recomendar algo negativo [la duda], el maestro, en cambio, libera al discípulo de sí, lo vuelve tan importante como sí mismo. Asimismo la relación entre maestro y discípulo ciertamente se ha roto. Esto Johannes lo entendía bien «No puedo ni siquiera saber», dijo, «si dudar es en realidad una preparación». Estoy abandonado a mí mismo, debo hacerlo todo bajo mi propia responsabilidad. Aun cuando pude haber deseado continuar siendo menor de edad por un tiempo, aun cuando pude haber deseado que hubiera alguien que quisiera darme órdenes, de modo que yo tuviera la alegría de obedecer, me siento angustiado por haber llegado a la mayoría de edad tan joven... Mis románticos sueños sobre ser discípulo se han desvanecido, antes de tener permiso para ser joven, me he vuelto viejo, ahora navego en alta mar". SKS 15: 49 – 50 [JC: 70].

13 SKS 15: 54 [JC: 74].

14 *Cf.* SKS 15: 56 [JC: 76].

15 *Cf.* Piety, M., *Kierkegaard on Knowledge,* Tesis doctoral inédita, Montreal, Department of Philosophy McGill University, 1994, p. 45 y *Cf.* Kangas, D., *Kierkegaard´s Instant. On Beginnings*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2007, p. 8.

16 SKS 15: 56 [JC: 76].

ser pensado como una colección de conceptos universales *a priori*.[17] El segundo componente es la inmediatez (*Umiddelbarheden*) y con él se hace alusión a la sensación pura que no está articulada por concepto alguno. En sí mismas y tomadas por separado, tanto la *Realitet* como la *Idealitet* no son ni verdaderas ni falsas.[18] La reflexión se limita a captar conjuntamente estos dos elementos, ella es solamente la *posibilidad de su relación.* Sin reflexión no habría conciencia, pero ésta última implica un *plus.*

> La inmediatez es la realidad, el lenguaje es la idealidad, la conciencia es la contradicción. En el momento en que enuncio la realidad, la contradicción está allí, pues lo que digo es la idealidad.[19]

O expresado con los términos del *Post-Scriptum:*

> La realidad no puede transmitirse mediante el lenguaje de la abstracción... La abstracción se encarga de la posibilidad y la realidad, pero su concepción de la realidad es falsa, pues su medio no es la realidad, sino la posibilidad. Solamente anulando la realidad puede la abstracción captarla, pero anularla es precisamente convertirla en posibilidad. Todo lo que el lenguaje de la abstracción, dentro de la abs-

17 "La idealidad (*Idealiteten*), la conozco por mí mismo, y si no la conozco por mí mismo, no la conozco en absoluto... Si sé que Cesar era grande, sé que quiere decir lo grande". SKS 6: 405 [AR: 92 - 93].

18 *Cf.* SKS 15: 55 [JC: 74 - 75]. A esta idea apunta Johannes Climacus en las *Migajas Filosóficas* cuando señala que la percepción *inmediata* (*umiddlebare Sandsning*) no produce engaño alguno. Percibo un objeto a la distancia y lo veo redondo, luego me acerco y lo veo cuadrado; en ninguno de los dos casos la percepción me engaña puesto que efectivamente en primera instancia lo veo redondo y en un segundo momento, cuadrado. El error aparece cuando a partir de aquellas percepciones pretendo *concluir* algo acerca del mundo (cfr. SKS 4: 281 [MF: 89]). De todo ello el pseudónimo concluye, en la línea de Descartes, que el error es el resultado de una extralimitación de la voluntad (cfr. SKS 4: 282 [MF: 90 nota al pie]). La duda en las *Migajas Filosóficas* asume una función gnoseológica dilatoria: "La duda es una protesta contra toda conclusión que quiere ir más allá y por encima de la percepción inmediata..." (SKS 4: 283 [MF: 91]). Marilyn Piety sostiene que Kierkegaard no entra en contradicción con lo anterior cuando en el *Post-Scriptum* afirma que "la certeza de la percepción sensorial es un engaño" (SKS 7: 288 [PC: 313]). Según la especialista, aquí el danés habla de engaño porque no tiene en mente la mera impresión inmediata que sólo deja constancia de un estado del sujeto (*umiddlebare Sandsning*) sino un juicio en el cual el sujeto le atribuye al mundo una característica determinada (cfr. Piety, M., *op. cit.*, pp. 141 – 142).

19 SKS 15: 55[JC: 75].

tracción, dice de la realidad, lo dice como posibilidad.[20]

La conciencia relaciona efectivamente la realidad y la idealidad y lo hace provocando su colisión. La conciencia es conciencia de la inconmensurabilidad entre *lo que ella quiere decir* –la realidad, es decir, el esto singular– y *lo que verdaderamente dice* –la idealidad, es decir, el término universal.[21] La colisión entre la realidad y la idealidad, explica Kierkegaard, se produce en la mediatez; pero esto equivale a decir que la contraposición entre la realidad y la idealidad sólo emerge con la conciencia y hacia su interior. La duda surge *con* la conciencia, irrumpe en el devenir existencial en el momento mismo en el que el sujeto *ingresa al lenguaje*[22] y, con ello, *pierde la inmediatez.*[23] La actividad de la conciencia en su intento por expresar la realidad arrojaría un resultado doblemente trágico: o bien dice *demasiado* en la medida en que configura lo singular con los caracteres de lo universal, o bien dice *demasiado poco* porque al decir lo universal no alcanza a expresar la singularidad de lo singular.[24]

---

20 SKS 7: 286 [PC: 312].

21 En un borrador del *Johannes Climacus* anota Kierkegaard: "... la primera [realidad] da lo particular determinado en el tiempo y en el espacio, y la segunda [idealidad] lo universal". *Pap*. IV B 10, 7 [JCb: 132]. "Al conceptualizar la realidad –explica Patricia Dip– *e*stoy produciendo algo distinto de la realidad en su inmediatez porque el lenguaje no funciona como un mero «reproductor» de lo inmediato sino que es más bien un «productor» de un nuevo orden de cosas, el orden del discurso, que no es ni puede ser idéntico al orden de lo real, pues la inmediatez en sí misma de la realidad no puede ser aprehendida conceptualmente". Dip, P., "Estudio Preliminar", *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas,* trad. Dip, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007, pp. 35 – 36.

22 Esta idea que aparece sugerida en la versión final del *Johannes Climacus* se expresa con toda su fuerza en las notas que acompañan su redacción: "... lo que elimina la inmediatez es el lenguaje. Si el hombre no pudiera hablar, entonces permanecería en la inmediatez". *Pap.* IV B 14, 6 [JCb: 129].

23 No obstante, en su cotidianidad la conciencia *no sabe* de esta pérdida y se conduce bajo el supuesto de un *isomorfismo* entre el lenguaje (idealidad) y las cosas (realidad). Así lo expresa Kierkegaard en una de los apuntes preliminares del *Johannes Climacus:* "Sin embargo, la conciencia no tiene claro esto [que, mientras no se produce la colisión, sólo existe según su posibilidad], cree que expresa la realidad... la conciencia está en calma". *Pap.* IV B 14, 7 [JCb: 131]. "Así como en Hegel la conciencia natural es el sujeto carente del punto de vista especulativo, o cuyo pensamiento no es puramente conceptual, en Kierkegaard la conciencia natural es el sujeto carente de pensamiento dubitativo". Olivares Vargas R., *El desarrollo de la conciencia en Kierkegaard en oposición a Hegel,* Dirigida por Crescenciano Grave Tirado, Tesis Inédita, Ciudad de Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 2011, p. 49.

24 Podríamos plantear el siguiente interrogante: ¿dónde radica la verdad para Kierkegaard: en el "querer decir" o en lo "efectivamente dicho"? La respuesta que da

La conciencia no se agota, como si lo hace la reflexión, en el mero percatarse del choque entre la realidad y la idealidad.

> La reflexión es la posibilidad de la relación. Esto también puede expresarse del siguiente modo: la reflexión es *desinterés* [*interesselØs*]. La conciencia en cambio es la relación y por lo tanto el interés, cuya dualidad se expresa completamente y con concisa ambigüedad en la palabra interés (*interesse*).[25]

Debemos remarcar, ante todo, que Kierkegaard caracteriza la conciencia como *interés* en el marco de una investigación que tiene como objeto a la conciencia tal como ésta es en sí misma; por lo tanto, cuando habla de *interés* se refiere a una determinación que define a toda conciencia posible y no a una determinación que describe sólo algunas de sus modalidades o formas. Con el término "interés" se busca expresar tres cuestiones estrechamente vinculadas. En primer lugar, el hecho de que la conciencia es, ella misma, el medio que hace posible la colisión *entre* la realidad y la idealidad. En segundo lugar, al hecho de que la conciencia no es una remisión neutral del sujeto al objeto sino una referencia afectiva del individuo al mundo. Por último, el término "interés" alude al carácter auto-referencial[26] de la conciencia, al hecho de que precisamente por estar referido afectivamente a los objetos cuando el sujeto se relaciona con ellos no puede hacer abstracción de sí mismo;[27] el sujeto, en tanto

Hegel a este interrogante es clara: "el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*". Hegel G., *Fenomenología del Espíritu* (FdE), trad. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 65. En los esbozos del *Johannes Climacus* parecería ser que el danés defiende la tesis opuesta ya que al utilizar el término "no-verdad" para definir la contradicción entre el "querer decir" y lo "efectivamente dicho" (cfr. *Pap.* IV B 14, 6 [JCb: 130]) *rechazaría la identificación hegeliana entre el ser y el ser-para-la-conciencia* (cfr. Kangas, *op. cit.,* p. 82). Queda planteado, por tanto, el problema de si es posible una expresión no distorsiva de la realidad. Sobre el final del *Johannes Climacus,* Kierkegaard avanza sobre esta cuestión introduciendo la categoría de *Gjentagelsen* (repetición), no obstante, el texto queda inconcluso en el medio de ese desarrollo.

25 SKS 15: 57 [JC: 76].

26 Stokes señala que esta auto-referencialidad no es aún auto-conciencia. *Cf.* Stokes P., *Kierkegaard`s Mirrors: Interest, Self and Moral Vision,* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, p. 54.

27 "... en la conciencia el sí-mismo está en juego, ya que experimenta en su propio cuerpo la contradicción y solamente puede superar el desgarramiento antinómico en la medida en que su relación con los dos opuestos [realidad e idealidad] sea a la

que interesado, sabe de forma no temática que las representaciones mentales presentes en la conciencia son suyas. La duda, tal y como ella queda descripta por Kierkegaard, sólo es posible en tanto y en cuanto la conciencia es *interés*: "Dejemos a la idealidad y la realidad luchar mutuamente toda la eternidad; en tanto no haya ninguna conciencia, ningún interés, ninguna conciencia que tenga interés en esta lucha, no habrá duda...".[28] En la duda también está presente el carácter *auto-referencial* de la conciencia; en ella el individuo al poner en cuestión el contenido de *sus* representaciones mentales del mundo se pone en cuestión a sí mismo.[29]

Para Kierkegaard, el yo (la conciencia auto-referencial) *surge* con la duda, es decir, que el yo comienza cuestionando su acceso cognitivo al mundo: ¿puedo expresar la realidad sin transformarla en otra cosa? De acuerdo con el danés, la Modernidad convierte ese mismo problema en el principal problema de la filosofía: ¿los conceptos que posee el ser humano son adecuados para conocer exitosamente al mundo? ¿Es posible una identidad entre el pensamiento y el ser?

---

vez una relación consigo, la oposición le concierne a él". Amengual, G., "Experiencia, verdad y existencia en S. Kierkegaard" en *Revista portuguesa de Filosofía,* Vol. 64, Fasc. 2 – 4, 2008, p. 333. En una nota al pie del *Johannes Climacus,* Kierkegaard presenta sus reservas frente a la terminología hegeliana: "La terminología de la filosofía moderna es a menudo confusa. Habla, por ejemplo, de *sinnliches Bewusstsein, wahrnehmendes Bewusstsein, Verstand* (conciencia sensorial, conciencia perceptiva, entendimiento), etc., aun cuando sería mejor decir: percepción, experiencia, pues en la conciencia hay más". SKS 15: 56 [JC: 76]. Ese "algo más" es, justamente, el carácter *auto-referencial* de la conciencia. Ese "algo más" es la condición que posibilita el que la conciencia supere su estado cotidiano (cfr. nota 23) y reconozca la contradicción entre su *querer decir la realidad y su decir la idealidad.*

28 SKS 15: 58 [JC: 77].

29 "Hablando con precisión, entonces, la duda aparece únicamente cuando la conciencia es *interesada*, cuando una persona trata de clarificar no sólo algo sobre el objeto, sino también algo sobre su propia relación con el objeto. En este sentido, la duda es, en sentido estricto, una modalidad de la *relación* de la conciencia *consigo misma* antes que de su relación con un objeto. Dudar es siempre dudar de uno mismo en relación a un objeto". Kangas D., *op. cit.,* p. 79 [la traducción es nuestra].

2. Kierkegaard ante la recepción hegeliana de la *Crítica de la razón pura*: elucidación del término "idealismo" en el *Post-scriptum*

La reconstrucción kierkegaardeana del desarrollo histórico de la filosofía moderna establece una línea de continuidad temática que se inicia con Descartes y concluye en Hegel.[30] Hegel mismo, de acuerdo con el danés, concibe su propio sistema especulativo como la solución a los problemas metafísicos y gnoseológicos inaugurados por las *Meditaciones* cartesianas. En dos pasajes del *corpus* pseudónimo, en *El concepto de la angustia* (*Begrebet Angst,* 1844) y en el *Post-scriptum*, Kierkegaard precisa el contenido de esta auto-comprensión hegeliana en los términos de un *rebasamiento del escepticismo de Kant.*[31] El hecho de que en ambos pasajes esta caracterización del objetivo de la filosofía de Hegel se acompañe con la sugerencia de que dicha filosofía no ha alcanzado su propósito, dio lugar a la hipótesis de que tras las objeciones del danés al sistema hegeliano se escondía un retorno deliberado al criticismo kantiano.[32] Dedicaremos esta parte del trabajo a rechazar la validez de esta hipótesis.

La posición de Kierkegaard frente a Kant y frente a Hegel se resume en el siguiente fragmento reproducido *in extenso:*

> En lugar de admitir que el idealismo está en lo correcto –entiéndase de tal modo que se rechazaría como tentación [*Anfætelse*] toda la cuestión sobre la realidad [*Virkelighed*] (sobre un auto-ocultado *an sich*) en relación con el pensamiento [*Forhold til Tænkning*], y que como toda tentación, no puede ser cancelada rindiéndose ante ella–, en lugar de detener la *desviación* de Kant, que puso a la realidad en

30 Esta idea aparece tempranamente en el pensamiento de Kierkegaard a comienzos de 1837 (cfr. SKS 17: 199).

31 *Cf.* SKS 4: 319 [CA: 33 - 34] y SKS 7: 299 - 300 [PC: 324 - 325]. El peso propio de Kant en la historia de la filosofía moderna varía dentro de la producción pseudónima de Kierkegaard. La importancia de Kant es mayor en los primeros años y luego se va diluyendo. En su tesis doctoral *Sobre el concepto de la ironía* (*Om Begrebet Ironi,* 1841) la figura de Kant representa un re-comenzar de la filosofía moderna: "... una *segunda potencia de la subjetividad*, una subjetividad de la subjetividad correspondiente a una reflexión de la reflexión. Esto nos da de nuevo una orientación histórico-universal, pues nos remite a la etapa de la filosofía que se inició con Kant". SKS 1: 282 [CI: 272].

32 *Cf.* Green, R., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt,* New York, State University of New York Press, 1992, p. 77 y cfr. Collado, J., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa,* Madrid, Gredos, 1962, p. 255.

> relación con el pensamiento, en lugar de referir la realidad a lo ético [*al hinvense Virkeligheden til det Ethiske*], Hegel fue ciertamente más allá, puesto que se volvió fantástico y superó el escepticismo del idealismo [*Idealismens Skepsis*] mediante el pensamiento puro, lo cual es una hipótesis y, aunque no se proclame a sí misma como tal, es ilusoria.[33]

No es posible ocultar, ante todo, un acuerdo fundamental entre la posición de Kant y la de Kierkegaard. Tanto la *Crítica de la razón pura* como el *Post-scriptum* rechazan en el ser humano la posibilidad de una "intuición creadora".[34] La posibilidad de un conocimiento creador es, para Kant[35] y Kierkegaard,[36] prerrogativa exclusiva de un sujeto infinito (Dios). El sujeto finito, por el contrario, no crea su objeto sino que es afectado por éste a través de la facultad de la sensibilidad. Por ello, señala Kant en el § 8 de la Estética Trascendental, "permanece enteramente desconocido para nosotros qué son los objetos en sí y separados de toda esta receptividad de nuestra sensibilidad".[37] Esta distinción entre "cosa en sí" y "fenómeno" carece de sentido para un ser infinito puesto que éste, siendo el creador de su objeto, sería capaz de un conocimiento absoluto. Así, el escepticismo que Kierkegaard parece atribuirle a Kant responde al hecho de que el ser humano en tanto que sujeto finito sólo accede a un conocimiento limitado y parcial de la realidad; en otras palabras, el escepticismo sería una respuesta negativa al problema de la correspondencia entre pensamiento y ser.

33 SKS 7: 299 [PC: 324].

34 Sobre esta cuestión puede consultarse el volumen 9 de la *Monograph Series* de los *Kierkegaard Studies* editado por Niels JØrgen CappelØrn y Hermann Deuser: Knappe, U., *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard,* Berlín, Walter de Gruyter, 2004, pp. 32 – 36. Preferimos la expresión "intuición creadora" y no la expresión "intuición intelectual" por la que se inclina Knappe puesto que en el *Post-Scriptum* las tres apariciones de esta última expresión (cfr. SKS 7: 102 [PC: 113], SKS 7: 139 [PC: 153] y SKS 7: 309 [PC: 331]) están asociadas al sentido que Schelling le otorga en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, es decir, al acto por el cual el Yo absoluto se conoce a sí mismo.

35 "... un entendimiento en virtud de cuya representación existieran a la vez los objetos de esa representación, no requeriría, para la unidad de la conciencia, un acto particular de síntesis del múltiple, [como] lo requiere el entendimiento humano, que meramente piensa, y no intuye". KrV, B 139 [CRP, *op. cit.*, p. 207]. También cfr. KrV, B 72 [CRP, *op. cit.*, pp. 120 - 121].

36 "Dios no piensa, crea; Dios no existe, es eterno. Un ser humano piensa y existe, y la existencia separa pensar y existir, los mantiene separados en sucesión". SKS 7: 303 [PC: 328].

37 KrV, B 59 [CRP, *op. cit.*, p. 110].

A pesar de que la palabra "escepticismo" le resultaría a Kant un tanto exagerada, podría decirse que hasta este punto el pensador alemán estaría medianamente conforme con la reconstrucción que hace el danés de este tópico de su filosofía. Por detrás de este acuerdo inicial, no obstante, comienzan a aflorar diferencias insoslayables entre el criticismo del filósofo alemán y la teoría del conocimiento del danés. Es el mismo texto del *Post-scriptum* el que impugna explícitamente la tesis del retorno a Kant cuando menciona que el error fundamental del sistema especulativo de Hegel es, como vimos reflejado en el fragmento citado, consecuencia de una desviación en la cual ya habría incurrido la filosofía kantiana. ¿Qué es lo que se le reprocha a Hegel? El principal error cometido por el hegelianismo es el de haberle otorgado al ser humano un intelecto creador, traicionando, de ese modo, el límite crítico fundamental del kantismo:

> El pensamiento especulativo [léase aquí Hegel y los hegelianos daneses] repetidamente desea llegar a la realidad y garantiza que lo que se piensa es la realidad, que el pensamiento no sólo es capaz de pensar, sino también de producir realidad, cuando sucede justamente lo contrario; y al mismo tiempo lo que significa existir queda más y más olvidado.[38]

Al remontar el origen de este equívoco hasta el propio Kant, lo que el danés termina diciendo es que es el mismo autor de la *Crítica de la razón pura* el que no se ajusta al núcleo esencial de su obra. Kierkegaard no le recrimina a Kant que éste haya ensayado una superación del escepticismo, más bien, le objeta el modo particular en el que realizó esta tentativa.

Evans señala que en el pasaje citado los términos "escepticismo" e "idealismo" responden a la influencia de las *Lecciones de la Historia de la Filosofía* hegeliana:[39] "Hegel –explica el comentarista– se ve a sí mismo como aquel que afirma el «conocimiento absoluto» contra el «idealismo» de Kant que limita el conocimiento humano a las apariencias [*appearances*]".[40] Arrastrando con él a Kierkegaard,

38 SKS 7: 291 [PC: 316].

39 *Cf.* "Dado que el objetivo del capítulo es criticar la afirmación hegeliana de haber respondido exitosamente a Kant, es razonable que Kierkegaard vea a Kant a través de los ojos de Hegel". Evans C., "Realism and Antirealism in Kierkegaard´s *Concluding Unscientific Postscript*", *op. cit.*, p. 37 [la traducción es nuestra]).

40 Evans C., *op. cit.*, p. 37 [la traducción es nuestra].

Hegel incurriría en una "comprensión convencional"[41] e incorrecta de la epistemología kantiana, una interpretación que transformaría a Kant, valga la paradoja, en un metafísico pre-crítico.[42] Sostener que Hegel elabora una "comprensión convencional" del criticismo kantiano implica, a su vez, reproducir una lectura convencional, en este caso, de la recepción hegeliana de Kant.[43] Para la interpretación *standard,* la recepción hegeliana de Kant se resume en tres puntos íntimamente relacionados: (i.) ante todo, Kant es un "empirista", (ii.) que hace de las representaciones mentales el único objeto del conocimiento humano, un "idealista subjetivo" y (iii.) que en la medida en que impide el acceso del sujeto a la realidad en sí es incapaz de superar las tesis del "escepticismo". Es innegable que el *corpus* de Hegel ofrece una base para estas afirmaciones. Sirva como muestra este sucinto repaso.

Para el cargo de "empirismo":

> La filosofía crítica tiene en común con el empirismo la aceptación de la experiencia como única base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente [*nur*] para el conocimiento de fenómenos.[44]

Para el cargo de "idealismo subjetivo":

> Por un lado, es por medio de las categorías que la mera percepción se eleva a objetividad, a experiencia; pero, por otro lado, estos conceptos, en cuanto unidades que solamente pertenecen a la conciencia subjetiva, condicionada por la materia dada, son de suyo vacíos y sólo tienen su aplicación y uso en la experiencia, cuya otra parte consti-

41 Me sirvo de este concepto en el sentido establecido por Henry Allison: "... el idealismo trascendental de Kant es una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de lo «real» (cosa en sí) y relega el conocimiento al reino meramente subjetivo de las representaciones (apariencias)". Allison H., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa,* trad. Granja Castro, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 30.
42 Hegel, nos dice Henry Allison por tomar un caso, "representa emblemáticamente a Kant como un idealista subjetivo y escéptico que separa el conocimiento... de la «Verdad»". Allison H., *op. cit.,* p. 499 [nota al pie]).
43 Para un análisis de estas cuestiones cfr. Sedgwick, S., "Hegel on the «Subjectivity» of Kant´s Idealism" en *Hegel´s Critique of Kant. From Dicothomy to Identity,* Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 70 – 127.
44 ECF, *op. cit.*, §40: 142.

> tutiva, las determinaciones de la sensación e intuición, son también algo meramente subjetivo.[45]

Para el cargo de "escepticismo":

> La filosofía kantiana es teóricamente la Ilustración elevada al plano metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí, pero se aferra a este punto de vista, como un conocer subjetivo y finito.[46]

Ofrecemos, por último, un pasaje de la *Ciencia de la Lógica* en la cual se condensan todos estos elementos:

> Pero el entendimiento reflexivo se apoderó de la filosofía... En contraste con la razón, se comporta como el intelecto humano común, y hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas no serían más que ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en sí y por sí, crea sólo quimeras. En este renunciamiento de la razón a sí misma el concepto de la verdad se pierde, y ella se ve restringida a reconocer sólo la verdad subjetiva, la apariencia, esto es sólo algo a lo que no corresponde la naturaleza del objeto. Así el saber vuelve reducirse *a opinión*.[47]

No obstante, un estudio cuidadoso de los distintos textos hegelianos encuentra, sin mayores dificultades, pasajes que obligan, cuando menos, a problematizar esta interpretación *standard*. En el § 46 de la *Enciclopedia* puede leerse de la pluma de Hegel que definir a Kant como un "idealista subjetivo" equivale a sostener una visión reduccionista y unilateral de su filosofía.[48] En las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* tras señalar que "la filosofía kantiana recibe el

45 ECF, *op. cit.*, §43: 144.
46 Hegel, G., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III* (LHF), trad. Roces, Méjico, *Fondo* de Cultura Económica, 1997, p. 420.
47 Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Primera Parte* (CL I) y *Segunda Parte* (CL II), trad. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993, I, pp. 60 – 61.
48 *Cf.* ECF, *op. cit.*, p. 146.

nombre de *idealismo*",[49] Hegel llama la atención sobre el hecho de que con la "Refutación del Idealismo", incluida en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* Kant hace un intento, no del todo efectivo de acuerdo con su consideración, por distinguir su propio pensamiento de aquellas posiciones filosóficas en las cuales, como es el caso del "idealismo subjetivo" de Berkeley[50] desaparece la realidad del mundo exterior y lo único que el sujeto conoce son sus propias determinaciones.[51]

Kant es visto por Hegel como un «empirista» porque postula que el conocimiento tiene su origen en un múltiple sensible completamente inmediato, es decir, no atravesado por concepto alguno. En la "Deducción Trascendental de las Categorías" Kant escribe que "... lo múltiple para la intuición debe ser dado ya antes de la síntesis del entendimiento, e independientemente de ella".[52] De acuerdo con Hegel, en esta afirmación Kant no está yendo más allá de una comprensión de sentido común. En este sentido en el comienzo de la "Doctrina del Concepto" de la *Ciencia de la Lógica* podemos leer de la pluma de Hegel la siguiente apreciación sobre su antecesor:

> Tanto en la común representación psicológica, como en la filosofía trascendental de Kant... la materia empírica, esto es lo múltiple de la intuición y la representación, primeramente tendría existencia por sí, y que después el intelecto *se acercaría* a ella, le llevaría la *unidad*, y la elevaría por medio de la *abstracción*, a la forma de la *universalidad.*[53]

Por el contrario, para Hegel "... la misma materia, tal como aparece *fuera* y *antes* del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad o sea en la identidad con el concepto".[54]

49 LHF, *op. cit.*, p. 431.
50 *Cf.* LHF, *op. cit.*, p. 432.
51 *Cf.* LHF, *op. cit.*, pp. 370 – 371.
52 KrV, B 145 [CRP, *op. cit.*, p. 212].
53 CL II, *op. cit.*, p. 261.
54 CL II, *op. cit.*, p. 267. Josef Simon, en *El problema del lenguaje en Hegel,* indica que en sus *Aportes para la crítica de Hegel* (1839) Feuerbach hace valer nuevamente frente a la filosofía hegeliana el momento de la sensibilidad inmediata. Pero de este modo, Feuerbach recaería en una concepción abstracta de lo sensible: "Feuerbach imagina una aprehensión fáctica de las cosas totalmente separada del lenguaje. Para él el lenguaje no ejerce la menor influencia sobre la percepción, sino que es sólo «signo»... Con esto su crítica pasa de largo ante la verdadera tesis de Hegel, que no trata de una «refutación de la sensibilidad» sino simplemente de refutar la idea de una conciencia sólo receptiva o de un «tronco» de receptividad aislable". Simon J., *El problema del lenguaje en Hegel,* trad. Agud, Madrid, Taurus, 1982, pp. 32 – 33.

La reconstrucción hegeliana de Kant, con todo, no pasa por alto la diferencia esencial entre el kantismo y el empirismo tradicional. El "empirismo" de Kant, a diferencia del tradicional, afirma que la *universalidad y necesidad* que el sujeto descubre en su experiencia del mundo no tiene su fuente en las percepciones sensibles sino que "pertenece... a la espontaneidad del pensar o es *a priori*".[55] Si ésta fuese la única nota distintiva del kantismo, éste no sería más que un "idealismo subjetivo" ya que las *categorías* estarían presentes únicamente en el sujeto y no en la realidad.[56] Sin embargo, la filosofía de Kant ofrece, a su vez, elementos que permitirían la formulación de un "idealismo genuino".[57] La referencia aquí son aquellos pasajes de la *Lógica Trascendental* en los cuales es el mismo Kant quien da un paso, aunque de acuerdo con Hegel en forma vacilante, hacia la depuración de los restos de empirismo presentes en su pensamiento.[58] Kant no sólo afirma que existen *conceptos a priori* –Deducción Metafísica de las Categorías– sino que también *intenta probar que éstos tienen validez objetiva* –Deducción Trascendental de las Categorías. Lo que entusiasma a Hegel es el hecho de que de acuerdo con Kant somos conscientes de los objetos únicamente en la medida en que éstos, por medio de la acción del yo, ya han sido constituidos por las categorías. Esta acción espontánea produce la identidad entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser:

> ... el concebir un objeto, en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra, y lo lleva a su *propia forma*... El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco, extraño*. Por medio del concebir... el yo penetra en él, *pensándolo*.[59]

55 ECF, *op. cit.*, p. 142 (§ 40). *Cf.* Sedgwick S., *op. cit.*, pp. 85 – 92.

56 *Cf.* el § 43 de la *Enciclopedia* anteriormente citado y cfr. "... las categorías son solamente determinaciones de nuestro entendimiento pensante". LHF, *op. cit.*, p. 431.

57 Sobre esta cuestión puede consultarse Sedgwick S., "Hegel on the Transcendental Deduction of the First *Critique*" en Sedgwick S., *op. cit.*, pp. 98 – 127.

58 La idea de una incipiente orientación kantiana en dirección a una auténtica filosofía idealista la expresa Hegel de forma explícita en la "Introducción" de la *Ciencia de la Lógica:* "la filosofía crítica ya transformó la *metafísica* en *lógica*". CL I, *op. cit.*, p. 67. Este paso es, con todo, insuficiente puesto que el mismo Kant no concibió su Lógica como una ontología sino como una *mera analítica del entendimiento puro* (cfr. KrV, B 303 [CRP, *op. cit.*, p. 338]).

59 CL II, *op. cit.*, p.p. 258 – 259. Hegel le va a criticar a Kant fundamentalmente dos cuestiones en relación a la Deducción Trascendental de las categorías: 1) siguiendo a Fichte, no está del todo satisfecho con el modo en que Kant *deduce* sus categorías (cfr. ECF, *op. cit.*, p. 144 § 42 y LHF, *op. cit.*, pp. 428 - 429) y 2) también objeta que Kant no se haya ocupado críticamente del *contenido* de las categorías, "la

La complejidad presente en la lectura hegeliana de Kant es el telón de fondo que vuelve inteligible el planteo del pseudónimo kierkegaardeano en el *Post-scriptum*. A partir del camino hasta aquí recorrido ya es posible dar algunas precisiones sobre el vocabulario empleado por el danés. La palabra "escepticismo" remitiría al problema fundamental de la filosofía moderna, a saber, la duda en torno a la correspondencia entre el pensamiento (las representaciones internas del sujeto) y el ser (la realidad exterior). El término "idealismo" tendría un referente móvil. En un sentido estricto, es utilizado por el pseudónimo para hacer referencia a aquellas posiciones metafísicas pre-kantianas que limitan el conocimiento humano a las representaciones internas del sujeto. Éste es el significado con el cual se utiliza la expresión en los pasajes primero y tercero mencionados al comienzo del presente trabajo. El "idealismo" es "escepticismo" ya que al restringir la experiencia del sujeto a sus representaciones traza un hiato entre éste y el mundo. El escepticismo *del* idealismo puede adoptar dos variantes. Una de ellas *radical*, en la cual el idealista si es verdaderamente coherente con sus principios debería dudar de la realidad misma del mundo y actuar en consecuencia:

> Todo escepticismo es un idealismo. Cuando el escéptico Zenón, por ejemplo, hizo un estudio del escepticismo poniendo a prueba si, existiendo, podía permanecer inmutable ante todo lo que se encontrara, de modo que, cuando una vez huyó de un perro rabioso, confesó avergonzado que incluso un filósofo escéptico era de vez en cuando un ser humano, no encuentro nada ridículo en ello.[60]

Una segunda variante *débil,* en la cual el idealista se limita a cuestionar la legitimidad del conocimiento que tiene del mundo: "La certeza de la percepción sensible es un engaño. El escepticismo griego lo ha mostrado adecuadamente, así como el idealismo moderno".[61]

El término "idealismo" es empleado, en un sentido laxo y extendido, para hacer referencia a la filosofía kantiana concentrándose únicamente en los aspectos que Hegel evalúa en ella como negativos, es decir, atendiendo al hecho de que Kant permanece sujeto a

---

crítica no efectuó ninguna modificación en ellas mismas, y las deja valederas para el sujeto con la misma configuración con que antes valían para el objeto". CL I, *op. cit.*, p. 62.

60 SKS 7: 322 [PC: 347 - 348].

61 SKS 7: 288 [PC: 313]. Sobre esta cuestión consultar la nota al pie 18.

los límites críticos. Sin embargo, el sistema de Kant no se agota en este "idealismo". En Kant mismo hay un rebasamiento de los límites críticos, es decir, ¡un rebasamiento del idealismo! Precisamente, este rebasamiento es lo que tiene en mente Johannes Climacus cuando habla de la *desviación kantiana, consumada por Hegel, que pone a la realidad en relación con el pensamiento.*

¿Cuál es el aspecto del pensamiento kantiano que no satisface a Kierkegaard? Kant sería culpable de transgredir los límites críticos al poner la realidad en relación con el pensamiento. ¿De qué modo hay que entender esta acusación? Ulrich Knappe presenta tres alternativas interpretativas explícitas. Para la primera alternativa la "desviación kantiana" consistiría en concebir la relación entre el pensamiento y la realidad en los términos de una "intuición creadora". No obstante, como ya hemos visto, tanto Kierkegaard como Kant niegan que el entendimiento finito sea capaz de crear la realidad por lo cual éste no puede ser el sentido de la mencionada "desviación".[62] La segunda alternativa plantea que el error kantiano consistiría en considerar la relación entre el pensamiento y la realidad en los términos de una "invención de objetos": pese a que el entendimiento humano no puede *conocer* la "cosa en sí", es capaz de *pensarla.*[63] Dado que Kierkegaard está de acuerdo con esta distinción, esta opción también debe ser descartada.[64] Queda una tercera alternativa: Kant traspasa sus propios límites al considerar la "cosa en sí" como la *causa* de las múltiples impresiones que afectan la sensibilidad. El reproche del pseudónimo a Kant se basaría, por tanto, en las objeciones que Jacobi ya le había dirigido al autor de la *Crítica de la razón pura.*[65] Knappe se inclina por esta opción, pero al mismo tiempo señala que Kierkegaard es injusto en su crítica al kantismo puesto que Kant niega explícitamente que pueda conocerse de qué modo la "cosa en sí" afecta al sujeto.[66]

---

62 *Cf.* Knappe U., *op. cit.,* p. 39.

63 *Cf.* KrV, B 146 [CRP, *op. cit.*, p. 213] y *Cf.* KrV, B 307 [CRP, *op. cit.*, pp. 341 – 342].

64 *Cf.* Knappe U., *op. cit.,* pp. 40 – 41.

65 "Partiendo de la premisa indiscutible de que la teoría kantiana de la sensibilidad requiere que, de alguna manera, la mente humana sea afectada por los objetos si ha de tener alguna materia para el pensamiento, Jacobi señala que solo hay dos candidatos posibles de objeto afectante: el fenómeno y el objeto trascendental (al cual él identifica con la cosa en sí). A pesar de que Jacobi cree que Kant consideró realmente al último como el objeto afectante, su propia estrategia es la de hacer ver que ninguno de los dos puede desempeñar esa función. El primero, argumenta Jacobi, no lo puede hacer porque ha quedado definido por Kant como una simple representación en nosotros; el último tampoco puede hacerlo porque su incognoscibilidad impide que se le aplique cualquier categoría, incluyendo la de causalidad". Allison H., *op. cit.,* p. 379.

66 "... lo múltiple para la impresión debe ser dado ya antes de la síntesis del enten-

Existe, no obstante, una incompatibilidad *de fondo* entre Kant y Kierkegaard. El punto en disputa, justamente, es aquel en el cual Kant y Hegel se acercan. La Deducción Trascendental de las Categorías le permite a Kant superar el problema del "escepticismo": sabemos que nuestras representaciones mentales son adecuadas para conocer el mundo empírico puesto que sin ellas no tendríamos experiencia consciente de ese mundo. Lo que la argumentación kantiana pone en juego es una relación entre el pensamiento y el ser que termina identificando estos dos polos en la unidad sujeto / objeto. Desde el punto de vista del autor del *Post-Scriptum*, este tipo de relación postula un inadmisible conocimiento *a priori* del mundo[67] que preanuncia la caída del pensamiento especulativo (Hegel) en el peligro de la intuición creadora. En lo que respecta al conocimiento del mundo, el danés, por el contrario, jamás abandona el postulado que afirma una distinción radical e in-eliminable entre el pensamiento y el ser. Desde este presupuesto inconmovible, el danés señala que el pensamiento especulativo no alcanza la unidad con la realidad sino con la realidad dentro de la idealidad, es decir, con la "realidad pensada" (*Tanke Realitet*). La identidad postulada no es la del pensamiento y la realidad, sino la del pensamiento consigo mismo.[68]

Es posible que el autor del *Post-Scriptum* haya pensado que su pensamiento estaba *más cerca* de Kant que de Hegel y si él reflexionó en estos términos sobre sus propias posiciones epistemológicas no estaba del todo equivocado. A nuestro entender no es posible hacer

dimiento, e independientemente de ella. Cómo, empero, queda aquí indeterminado". KrV, B 145 [CRP, *op. cit.*, p. 212]. *Cf.* Knappe U., *op. cit.*, pp. 41 – 43.

67 "La analítica transcendental tiene, según esto, este importante resultado: que el entendimiento no puede nunca hacer, *a priori*, más que anticipar la forma de una experiencia posible en general...". KrV, B 303 [CRP, *op. cit.*, p. 338].

68 *Cf.* SKS 7: 175 [PC: 192]. Para Kierkegaard el pensamiento no cuenta con conceptos adecuados para reproducir una realidad que en sí misma está en movimiento. Por eso cuando el pensamiento intenta reflejar la realidad la transforma en posibilidad o realidad pensada. Es interesante notar que la crítica de Kierkegaard a la epistemología moderna coincide en este punto con Hegel. La tarea de la *Ciencia de la Lógica* puede ser definida como el intento por superar aquel déficit, transformando las categorías de la metafísica clásica en momentos lógicos capaces de seguir el desarrollo dialéctico de la realidad. Kierkegaard, por su parte, si bien comparte la crítica no adscribe a la solución hegeliana puesto que para él justamente el movimiento es lo que no puede ser incorporado a un sistema lógico (cfr. SKS 4: [CA: 35 - 36] y SKS 7: 107 [PC: 117 - 118]). El rechazo kierkegaardeano a esta pretensión de la *Lógica* hegeliana explica por qué Kierkegaard interpreta la identidad hegeliana entre pensamiento y ser en los términos de una "intuición creadora" de objetos. No obstante, la unidad sujeto/objeto postulada por Hegel no significa que el pensamiento sea capaz de crear la realidad; sino, más bien, que no hay realidad que no contenga algún grado de *mediación* (cfr. Sedgwick S., *op. cit.,* p. 120).

pié en esta potencial auto-comprensión kierkegaardeana para caracterizar la teoría del conocimiento del *Post-Scriptum* como un "retorno a Kant". Knappe indica que mientras Kant es tanto un *idealista trascendental* como un *realista empírico,* Kierkegaard es únicamente un *realista empírico*:[69] y a partir de esta caracterización pretende explicar porque el danés expresa una mayor simpatía por Kant que por Hegel. Sin embargo, la reconstrucción de Knappe pasa por alto que aquello por lo cual Kierkegaard manifiesta simpatía es por lo que él considera el "idealismo" de Kant, es decir, el escepticismo kantiano. Esto último se explica porque el autor del *Post-Scriptum* es lo que Kant, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* denomina un *realista trascendental*, alguien que "se representa los fenómenos externos (si se admite la efectiva realidad de ellos) como cosas en sí mismas, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad".[70] En la medida en que el danés es un *realista trascendental*, el idealismo que él de modo erróneo valora positivamente *en* Kant no es un *idealismo trascendental* sino un *idealismo empírico* por el cual el pensamiento sólo tiene acceso inmediato a las representaciones de la mente y queda separado de una realidad completamente constituida con prescindencia del aporte del sujeto. En el *Post-Scriptum,* el "retorno a Kant" es, en realidad, un retroceso a una posición gnoseológica pre-kantiana que se resiste a asumir el *giro copernicano.*[71]

69 *Cf.* Knappe U., *op. cit.*, p. 11.
70 KrV, A 369 [CRP, *op. cit.*, p. 438].
71 *Cf.* KrV, B XVI [CRP, *op. cit.*, p. 21].

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

- Kierkegaard, S., *Søren Kierkegaard Skrifter,* (ed.) N. J Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon y F. H. Mortensen, Copenhague, Søren Kierkegaard Forskningscenteret *y* Gads Forlag, 1997 – 2009 (55 volúmenes entre textos y comentarios).

- ---, *Søren Kierkegaard Papirer,* (ed.) P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting, Copenhague, Gyldendal, 1909 – 1948 (XI volúmenes, 20 tomos).

[CI] *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, trad. González & Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2000.

[OO I] *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. González & Saez Tajafuerce, Madrid, Trotta, 2006.

[OO II] *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. González, Madrid, Trotta, 2007.

[JC] *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas,* trad. Dip, Buenos Aires, Gorla, 2007.

[JCb] *Johannes Climacus, o de todo hay que dudar,* trad. Lafuente, Barcelona, Alba, 2008.

[TT] *Temor y Temblor,* trad. Merchan, Barcelona, Altaya, 1994.

[MF] *Migajas Filosóficas o un poco de filosofía,* trad. Larrañeta, Madrid, Trotta, 2001.

[CA] *El concepto de la angustia,* trad. Rivero, Madrid, Orbis, 1984.

[AR] *El amor y la religión,* trad. Lessening, Buenos Aires, Andrómeda, 2006.

[PC] *Post-scriptum no científico y definitivo a* Migajas Filosóficas, trad. Treira & Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.

- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Riga, Johann Friedrich

Hartknoch, 1781/1787 [*Crítica de la razón pura* (CRP), trad. Caimi, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2007].

- Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu* (FdE), trad. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- ---, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (ECF), trad. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2010.

- ---, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III* (LHF), trad. Roces, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- ---, *Ciencia de la Lógica. Primera Parte* (CL I) y *Segunda Parte* (CL II), trad. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Allison, H., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa,* trad.

Granja Castro, Barcelona, Anthropos, 1992.

- Amengual, G., "Experiencia, verdad y existencia en S. Kierkegaard" en *Revista portuguesa de Filosofía,* Vol. 64, Fasc. 2 – 4, 2008, pp. 328 – 345.

- Careaga, V., "De lo real a lo posible o de lo posible a lo real" en *Agora,* Nº 8, 1989, pp. 93 – 105.

- Collado, J., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa,* Gredos, Madrid, 1962.

- Collins, J., *El pensamiento de Kierkegaard,* trad. Landázuri, Méjico, Fondo de Cultura Económico, 1958.

- Dip, P., "Estudio Preliminar", *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas,* trad. Dip, Bs. As., Editorial Gorla, 2007, pp. 7 – 38.

- Evans, C., *Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays,* Waco, Baylor University Press, 2006.

- Furtak, R. (ed.), *Kierkegaard´s Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide,* New York, Cambridge University Press, 2010.

- Green, R., *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, New York, State University of New York Press, 1992.

- Hannay, A., *Kierkegaard. Una biografía,* trad. Bravo Jordán, Méjico, Universidad Iberoamericana, 2010.

- Kangas, D., *Kierkegaard´s Instant. On beginnings,* Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2007.

- Knappe, U., *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard,* Berlín, Walter de Gruyter, 2004.

- Larrañeta, R., *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soren Kierkegaard,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca & Editorial San Esteban, 1990.

- Olivares Vargas, R., *El desarrollo de la conciencia en Kierkegaard en oposición a Hegel,* Tesis inédita dirigida por Crescenciano Grave Tirado, Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 2011.

- Piety, M., *Kierkegaard on Knowledge,* Tesis doctoral inédita, Montreal, Department of Philosophy McGill University, 1994.

- Sedgwick, S., *Hegel´s Critique of Kant. From Dichotomy to Identity,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

- Simon, J., *El problema del lenguaje en Hegel,* trad. Agud, Madrid, Taurus, 1982.

- Stokes, P., *Kierkegaard`s Mirrors: Interest, Self and Moral Vision,* Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.

- Strawser, M., “Kierkegaardian Meditations on First Philosophy: a reading of *Johannes Climacus”* en *Journal of the History of Philosophy,* Vol. 32, Nº 4, 1994, pp. 623 – 643.

Las consecuencias políticas del idealismo italiano: el caso Croce

Patricia Dip

1. Introducción

Dos décadas antes de la publicación de la primera edición de los *Cuadernos de la cárcel*, José Ingenieros, bajo el pseudónimo *Julio Barreda Lynch*, escribe un artículo dedicado a Croce y Gentile, en el cual se ocupa de analizar cuestiones de "política filosófica".[1] Los conceptos vertidos por Lynch coinciden de manera sorprendente con la perspectiva de análisis asumida por Gramsci en 1932, al reflexionar en la cárcel fascista acerca del rol político cultural de Benedetto Croce. El punto de coincidencia más general entre ambos pensadores es el siguiente: la figura de este intelectual es relevante para discutir los efectos políticos y culturales de la escuela idealista.

En esta misma línea, no nos ocuparemos de concebir el idealismo en términos de la comprensión de su significado temático ni conceptual, sino más bien de describir la función que éste cumplió durante las primeras décadas del convulsionado siglo XX, en la conformación del escenario cultural italiano, donde el problema del idealismo cobra su verdadera magnitud a partir de la relación, no siempre armónica, entablada entre las esferas de la filosofía, la política y la religión.[2]

A diferencia de otros abordajes, como el de Bobbio o el de Rossi, tanto Ingenieros como Gramsci mantienen con Croce una íntima relación de "identificación intelectual", que impide que sus respectivos análisis sean absolutamente neutrales y que al mismo tiempo,

---

1 Barreda Lynch, Julio, "Croce y Gentile, fariseos del idealismo" en *Revista de Filosofía*, número 2, año 8, marzo de 1923, pp.161-198, UNQ, 1999, pp. 415-447, pp.426-427. Lo que Ingenieros define como "política filosófica" es entendido aquí en términos de "crítica ideológica", ésta se ocupa de analizar los aspectos políticos y culturales de la producción de un pensamiento con el objeto de comprenderlo en el marco de sus efectos sociales y políticos.

2 Sobre este tema consultar: Dip, Patricia, "Filosofía, política y religión: las ambigüedades de Benedetto Croce, en *El arco y la lira. Tensiones y Debates*, Revista de Filosofía, n. 2, Año 2,
http://www.revistaarcoylira.com.ar/index.html, 2014, pp. 11-29.

justamente por esa razón, al contrario de lo que podría suponerse, resultan ser simultáneamente, los más suspicaces y significativos. Rossi analiza a Croce al interior de un problema teórico como el de la formación del historicismo.[3] Bobbio se dedica a Croce en diversas oportunidades, la más relevante para nuestros fines, a la hora de presentar el panorama intelectual de la Italia del siglo XX.[4] En este contexto, Croce es concebido como el paladín del "liberalismo" opositor al régimen.

Ingenieros confiesa, aunque no sea con su propio nombre, al final del artículo firmado por Lynch, la decepción que les provoca a él y su generación los vínculos ambiguos mantenidos entre el idealismo italiano y la neoescolástica. Gramsci, quien en su juventud se definió como "tendencialmente croceano" y asumiera la herencia de esta tendencia en la línea temática que siguió su pensamiento, a saber, el problema del inmanentismo, la cuestión meridional, la relación entre la ética y la política, la función de los intelectuales en la organización de la cultura, la presencia condicionante de la guerra como límite de la reflexión teórica – todos tópicos croceanos a los que el pensador sardo imprimió un signo diferente– finalmente se siente también decepcionado por Croce, debido a que éste no se sumó a la filosofía de la praxis sino que se transformó en el "papa laico con moral de intelectuales".

Aun cuando Ingenieros y Gramsci escriben las páginas más críticas respecto de la posición político-filosófica de Croce, hacen uso de perspectivas metodológicas diversas. El primero, aunque nacido en Italia, desarrolla su actividad intelectual en Argentina y define a Croce y Gentile como "fariseos del idealismo" en el marco de análisis de la formación del idealismo hegeliano, haciendo especial hincapié en el "modus operandi" de la nueva escolástica, que utiliza al idealismo con el objetivo de destruir el positivismo y la enseñanza laica.[5] Por su parte, el análisis de Gramsci en el período carcelario, no es solamente descriptivo sino también político-ideológico, pues no solo entiende que la Iglesia Católica utiliza al idealismo para lograr la

---

3 Rossi, Pietro, *Storia e storicismonellafilosofiacontemporanea*, Milano, Lericieditori, 1960.

4 Bobbio, Norbeto, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1989.

5 Según Ingenieros, "la política a seguir fue sencilla: mientras la neoescolástica no tuviese fuerzas suficientes para demoler el positivismo y la enseñanza laica, apoyar todas las corrientes que concurriesen al mismo fin (espiritualismo, idealismo, criticismo, misticismo, etc.); después, vencido el enemigo principal, y acrecentadas las fuerzas propias, disputar el primado filosófico y educacional a aquel de los aliados que resultase vencedor.", Barreda Lynch, J., *op. cit.*, p. 425.

aparente modernización de su doctrina, sino que además pretende disputarle la hegemonía cultural a Croce. El hecho de que Ingenieros no le dispute a Croce la hegemonía cultural puede explicar la situación de desconcierto en la que queda al final de su artículo. La "política filosófica" no logra explicarle a Ingenieros por qué razón Croce y Gentile cedieron ante los intereses del catolicismo. Gramsci, sin embargo, no se mantiene en la perplejidad, sino que busca "reapropiarse" del valor cultural del pensamiento croceano para sus propios fines, a saber: el desarrollo conceptual de la "filosofía de la praxis". Con este objetivo *in mente* vuelve a discutir el "idealismo filosófico", colocando a la "filosofía de la praxis" en el momento culminante de la cultura moderna, debido precisamente a la búsqueda de unidad entre la teoría y la praxis, que Croce no logró expresar en el historicismo absoluto. A su vez, desde el punto de vista histórico, Gramsci piensa las cuestiones filosóficas desde la perspectiva teórica de la "historia de la cultura" y no desde el estrecho modelo de la historia de la filosofía, defiende la cultura socialista como paradigma contra-hegemónico de la cultura católica, especialmente en los escritos de juventud publicados en el periódico *Avanti!* durante el desarrollo de la Primera Guerra Mundial, y, por último, defiende una visión nacional-popular de la política, frente a la lectura aristocrática del modelo cultural moderno del que Croce no desea apartarse.

2. La disputa político-filosófica de la Italia de principios del siglo XX

Las discusiones de los últimos decenios del siglo XIX determinan el panorama político y filosófico de principios del siglo XX. Estas giran en torno al "retorno del idealismo", por un lado, y el predominio de las ideas positivistas y socialistas, por el otro. Según Mondolfo, mientras en la primera mitad del siglo XIX puede observarse el predominio del criticismo y el idealismo, en la segunda mitad de ese siglo, aparece una marcada preponderancia del positivismo.[6] "En los últimos decenios del mismo siglo, a través del marxismo y de la concreción de la conciencia histórica, determinada por él, se va produciendo ese retorno hacia el idealismo, característico del comienzo del siglo XX."[7]

6 Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, traducido por Alberto Mantica, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1942, pp.15-16.
7 *Ibid.*, p. 16.

El denominado "retorno del idealismo" fue utilizado por el catolicismo para sus propios fines: oponerse simultáneamente a la conciencia científica del positivismo y al ideario político del socialismo. El resurgimiento del idealismo no es, sin embargo, propiedad exclusiva de la neoescolástica. Es, además, elemento constitutivo del desarrollo del socialismo primero, y del comunismo, posteriormente, en la figura de su teórico más destacado: Antonio Gramsci. En su evolución intelectual, el rol del idealismo es fundamental pues es el que permite explicar la adhesión a Croce durante la juventud del escritor sardo y su posterior abandono, al tomar conciencia del carácter anti-idealista y anti-jesuítico de la "filosofía de la praxis".

> Cierto es que las corrientes que conquistan el predominio, no han alcanzado todavía la exclusiva posesión del terreno espiritual. Frente al positivismo, que surge y se difunde, permanecen y viven otras escuelas y orientaciones: entre las cuales una, el hegelismo e idealismo absoluto, está destinado a pasar a la primera línea y conquistar la situación de predominio al comienzo del siglo XX.[8]

Ya en 1908, Croce, quien en 1905 confesaba no haber sido jamás positivista,[9] se ocupaba del tema del "renacimiento del idealismo"[10] teniendo como objetivo "estudiar el pensamiento en cuanto pensamiento".[11] "El renacimiento del idealismo tiene un carácter teorético, y debe ser considerado y juzgado como tal."[12] Si bien la preocupación por la cuestión del idealismo es meramente "teórica", el oriundo de los Abruzos no duda en vincularla con la negación del positivismo, por un lado, y con la religión, por el otro. "La negación del positivismo, y junto a la negación de toda forma de trascen-

---

8 *Ibid.*, p. 92. En lo que respecta al predominio del positivismo y la propagación de las ideas socialistas, Mondolfo las relaciona con dos condiciones nuevas de la vida italiana surgidas en 1870, en la esfera del pensamiento, las conquistas científicas, y en la práctica, el desarrollo del industrialismo. Estas nuevas condiciones implican para la filosofía problemas urgentes, la busca de ordenación y sistematización del pensamiento científico, por un lado, y de las cuestiones sociales, por el otro. *Cf.* ibídem, p.91.

9 Croce, Benedetto, "A propósito del positivismo italiano", en *Cultura y vida moral. Intervenciones polémicas*, trad. Anfrea L. V. Giampaolini, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2011, p. 39.

10 Croce, Benedetto, "Por el renacimiento del idealismo", *op. cit.*, pp. 33-38.

11 *Ibid.*, p. 33.

12 *Ibid.*, p. 34.

dencia y de creencia, es lo que se llama ahora «renacimiento del idealismo».”[13]

En la lectura que el pensador napolitano realiza del mundo contemporáneo, la religión ocupa un lugar central.

> Después del dominio del positivismo que duró algunas décadas, y no sin grandes contrastes, la necesidad religiosa se ha despertado, mucho más punzante cuanto más tiempo insatisfecha. Todo el mundo contemporáneo está de nuevo en la búsqueda de una religión; de positivismo, de neocriticismo, de agnosticismo, no se quiere ni escuchar hablar: y ya se comienza a asistir al espectáculo de los militantes del positivismo que se cambian la camiseta y enarbolan banderas sobre las que está escrito no sé qué positivismo idealista o psicologismo humanista.”[14]

Evidentemente, Croce quiere defender el sentido “teórico” de la discusión en torno al idealismo, al mismo tiempo que la instala en el terreno al que Ingenieros denomina de “política-filosófica”, cuando contrapone el idealismo al positivismo y a su vez, a pesar de su búsqueda de inmanencia, defiende la necesidad de la religión. De allí que rechace rotundamente toda conexión entre el idealismo y la praxis.[15] “Por desgracia, se aproxima el día, si no ha ya despuntado, en el cual el idealismo se volverá materia de especulaciones prácticas [...]”.[16] A su vez, lo que él mismo denomina “horror al positivismo” justifica sus “arrebatos de conservador”.[17] Al inicio de la Primera Guerra Mundial, mientras Gramsci debatía con los socialistas el tema de la necesidad de mantener a Italia neutral frente al conflicto bélico, Croce expresaba la idea de que el socialismo había muerto, incluso antes de haberse puesto en práctica.[18] De manera que, en la lectura de Croce, el renacimiento del idealismo y la muerte del

13 *Ibid.*, p. 35.
14 *Ibidem.*
15 Unos años más tarde, en 1923, Croce se alzará contra la “demasiada filosofía política”. “Si la «demasiada filosofía» es la infecunda preponderancia dada por el abstracto concepto sobre el concreto juicio, la “demasiada filosofía política” es la usurpación que la teoría intenta cumplir en el dominio de la pasión, de la acción y de la práctica, la indebida mescolanza de la teoría y de la praxis, la recíproca corruptela del sentido filosófico y del sentido político.” Croce, “Contra la demasiada filosofía política”, *op. cit.*, p. 205.
16 *Ibid.*, p. 36.
17 Croce, “A propósito del positivismo italiano”, *op. cit.*, p. 42.
18 Croce, “La muerte del socialismo” (1911), *op. cit.*, pp. 132-139.

socialismo van de la mano. Esto debe haber sido intuido por los católicos que primero se acercaron a los idealistas y luego los acusaron de ateos, aunque nunca dejaron de servirse de ellos en materia educativa, como puede observarse en las justificaciones esgrimidas por Croce en defensa de la enseñanza católica.

En 1923, Croce ofrece de manera circunstancial un panorama general del carácter elitista de su concepción de la educación en un escrito de ocasión llamado "De los estudios elegantes".[19] El sentimiento anti-popular que guía sus reflexiones se pone de manifiesto en su espontáneo posicionamiento contra la educación masiva. Paradójicamente, quienes comprendieron más profundamente el carácter aristocrático de la concepción croceana de la cultura fueron, junto a los socialistas, los futuristas a los que Croce identifica con el origen del fascismo. En este marco se comprende el artículo de 1924, "Hechos políticos e interpretaciones históricas", que Croce concluye con una discusión con el futurismo, sin hacer referencia alguna al socialismo, fuerza política que se pretende "efectivamente" laica. En este texto se evidencia la ambigua posición de Croce respecto al catolicismo; si bien se define a sí mismo como un pensador moderno y por lo tanto "defensor" del laicismo, apoya "transitoriamente" la enseñanza confesional. ¿De qué otro modo puede entenderse este apoyo transitorio sino como una "claudicación"? Si bien es cierto lo que Ingenieros plantea cuando hace referencia a la utilización del idealismo realizada por la nueva escolástica para sus propios fines, también es verdad que los idealistas cedieron en uno de los frentes más significativos de la cultura: la educación. Esta abdicación ya era percibida en la época por algunos sectores como un *modus operandi* acomodaticio.[20]

> Leí no sé dónde, pero creo que en más de un lugar, que el modo en el cual yo reflexioné sobre la reintegración de

19 Croce, "De los estudios elegantes", *op. cit.*, pp. 219-222.
20 Cuando Croce hace referencia a sí mismo en una suerte de "autobiografía intelectual" describe esta época en los siguientes términos: "No podía ni remotamente imaginar que Italia pudiera dejarse arrebatar una libertad que tanta sangre y tanto esfuerzo le había costado, una libertad que las gentes de mi generación considerábamos un logro a perpetuidad. Pero lo inverosímil ocurrió y el fascismo, lejos de ser un hecho transitorio, echó sus raíces y fortaleció su dominio. Así que en la segunda mitad de 1924, y tras una serie de falaces promesas y de vanas esperanzas de ver restituida nuestra libertad, pasé abiertamente a la oposición; y en 1925 escribí incluso el *Manifiesto* de los antifascistas por invitación de Giovanni Amendola, que había sido su promotor." Croce, Benedetto, *Aportaciones a la crítica de mí mismo*, trad. Isabel Verdejo, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 100.

> la enseñanza de la religión católica en las escuelas primarias es contingente, acomodaticio, burgués y cosas por el estilo. Sí, señor, justamente, y tal y no otro debería ser el carácter de esa reforma, según mi parecer: de recurso transitorio; porque yo, como filósofo, me avergonzaría de renegar de mi fe en el pensamiento, capaz de generarse su propia religión, mi fe en aquello que comúnmente se llama pensamiento "laico" o "moderno".[21]

En la lectura de Croce, el protestantismo, sin quererlo, abrió el camino de la religión a la filosofía. Su estrategia consiste en apoyar "transitoriamente" la reintroducción de la enseñanza católica en la escuela primaria, al mismo tiempo que como filósofo defiende el pensamiento "laico" y como historiador no comprende su accionar como el "triunfo del catolicismo", dado que pretende presentarlo en el marco conceptual del protestantismo. El intento de demostrar el carácter "protestante" de la educación religiosa en Italia es el colmo de la hipocresía, y lo único que revela es la contradicción de su laicismo, que en la práctica se transforma en catolicismo. Croce, sin embargo, se obstina en sostener que:

> Puesto que he leído también que se alaba esa enseñanza reintroducida y reavivada como un triunfo del "catolicismo", y también del "espíritu italiano", siempre (se dice) "profundamente católico", contra el "germanismo" y el "protestantismo", a mí, en tanto historiador, me compete oponerme y advertir que, en todo caso, esa medida es, por carácter y por origen, claramente protestante.[22]

Quien busca en los países latinos o católicos acercar la religión a la filosofía, estaría investido de espíritu protestante. Lo cierto es que el socialismo ya había planteado el reemplazo de la cultura católica por la socialista en los escritos del joven Gramsci. En este marco, para quienes defienden la completa "laicización" de la cultura, el planteo del pensador napolitano es retrógrado, pues busca reintroducir la cuestión religiosa, pretendiendo tomar distancia "filosófica" del catolicismo cuando en realidad está sirviendo a sus intereses en la práctica.

---

21 Croce, Benedetto, "Hechos políticos e interpretaciones históricas", en *Cultura y vida moral*, *op. cit.*, p. 223.

22 Croce, *ibid.*, pp.223-224.

Croce se sorprende de los evangélicos que combaten su adhesión a la enseñanza confesional como "católica y reaccionaria" y también de los nacionalistas, que la celebran como afirmación de la latinidad y la *italianidad*. Llamativamente, no hace ninguna mención a la posición del socialismo al respecto[23] pero sí se preocupa por reafirmar la relación entre el futurismo y el fascismo. Creemos que este último recurso es utilizado con el objeto de librar al idealismo, tanto en la versión propia del historicismo absoluto, como en la del idealismo actual de Gentile, del servicio que le está ofreciendo a la nueva escolástica. A pesar de los intentos teóricos de Croce por defender lo "indefendible", Gentile se convierte en el educador del régimen.

Según Ingenieros, Croce, quien había sido admirado ayer contra los positivistas, hoy era repudiado por su irreductible impiedad.

> Así, por lo menos, en teoría; en la práctica adulado siempre por todos los redactores de la revista escolástica, que asistían con regocijo al encumbramiento político del hombre que ya pisaba los estrados del Ministerio de Instrucción Pública, frente al cual la Iglesia Católica teje desde medio siglo su telaraña contra la enseñanza laica. En efecto, la segunda edición del libro de Chiocchetti es de 1920, el año mismo en que Croce se prepara a servirlos desde el Ministerio, auspiciando el proyecto católico de "libertad de enseñanza"; y en esa misma fecha, mientras Chiocchetti repudia las teorías de Croce, la redacción de la revista escolástica, en una noticia anónima que evita el compromiso de la firma, expresa sus esperanzas de que se reconozca la libertad en la instrucción pública [...]. [24]

Las relaciones entre el idealismo italiano y la nueva escolástica pueden definirse con mayor claridad cuando se las comprende en el marco de la dialéctica teoría-praxis. En el plano del discurso el idealismo se presenta a sí mismo como una suerte de "inmanentismo anti-positivista". En este contexto, la nueva escolástica, que reconoce en el positivismo a su más definido enemigo ideológico, se sirve del idealismo para enfrentarlo, aunque posteriormente le reclame al mismo idealismo su carácter de "ateo". A su vez, el idealismo de Croce pretende posicionarse como un verdadero inmanentismo, aunque no desecha la religión sino que por el contrario la introduce

---

23 Indudablemente, el idealismo de Croce y Gentile es funcional al ataque del catolicismo al socialismo.

24 Barreda Lynch, J., *op. cit.*, p. 431.

como un elemento central en el análisis del mundo contemporáneo. La operación forzada de Croce en este terreno consiste en intentar alejarse del catolicismo a partir de la utilización de un esquema "protestante" de análisis del presente. Por cierto, se trata de una operación difícil acercar la cultura italiana al protestantismo antes que al catolicismo. Probablemente, la misma solo sea concebible para un intelectual que pretende utilizar categorías religiosas para pensar la realidad, aunque no las heredadas de su "religión natural". El ejercicio intelectual de pensar el tiempo presente a partir de esquemas protestantes, es decir, filosóficos, y más específicamente idealistas, lo realizó el napolitano al margen de su herencia cultural. No obstante ello, el catolicismo supo tomar revancha y obligarlo en la práctica a asumir las consecuencias de su decisión teórica, esto es, defender la enseñanza confesional. En suma, es en el terreno de la práctica política donde las "aparentes" diferencias entre idealistas y católicos se resuelven en oportunistas acercamientos coyunturales.

Como bien señala Mondolfo, ya en el *Risorgimento* puede apreciarse el rol activo que cumple la Iglesia en la política italiana. Este es un rasgo específico del escenario político que se mantiene, al entender de Gramsci, en el siglo XX.[25] La derecha liberal[26] lucha contra la iglesia en dos frentes, el político y el filosófico. [27]

> En el campo filosófico-teológico, el conflicto entre trascendencia e inmanencia, ante el cual Gioberti permanecería aún sin definirse, es resuelto firmemente en el sentido de la inmanencia por B. Spaventa y por otros pensadores liberales, y se origina un vasto movimiento de reacción eclesiástica en defensa del principio de trascendencia con un retorno a las tradiciones escolásticas.[28]

---

25 Según Gramsci, "la constitución de los católicos en partido político es el hecho más importante de la historia italiana desde el *Risorgimento*", Gramsci, Antonio, *La ciudad futura y otros escritos*, trad. Daniel Campione, Buenos Aires, Dialektik editora, 2008, p. 68.

26 En lo que respecta a la cuestión ideológica, Mondolfo ubica a Bertrando Spaventa, junto a De Sanctis y Angelo Camilo de Meis, en la "derecha liberal", mientras que Ingeniero lo concibe como un hombre de "izquierda".

27 En el frente político, la Iglesia reivindica su derecho temporal contra el Estado, a la vez que defiende sus poderes espirituales. En relación con la familia, defiende el matrimonio religioso contra el civil y en el plano de la educación, la enseñanza confesional contra la laica. *Cf.* Mondolfo, *op. cit.,* p.82.

28 *Íbid.,* p.82.

Ya en 1917, Gramsci le disputaba a la burguesía la hegemonía en torno a la cuestión de la unificación nacional. “Italia se ha convertido en una unidad política porque una parte de su pueblo se ha unido en torno a una idea, a un único programa. Esta idea, este programa único lo ha ofrecido el socialismo, solo el socialismo.”[29] El 22 de diciembre de 1918 el periódico socialista *Avanti!* publica un artículo sobre *Los católicos italianos*, donde encontramos los primeros esbozos de una caracterización de las relaciones entre la Iglesia y el poder político que más tarde en los *Quaderni del carcere* se intensificará al punto de concebir a la Iglesia como modelo paradigmático de organización cultural. Ya desde la juventud, el pensador sardo identifica al catolicismo con la jerarquía autoritaria que triunfa sobre el Estado laico. En esta interpretación no hay lugar para ninguna relación coherente entre la “filosofía de la libertad”, que Bobbio considera que Croce defendió, y la “religión de la autoridad”. Para Gramsci, “no era posible conciliar dos fuerzas absolutamente irreductibles como el Estado laico y el catolicismo.”[30]

En lo que respecta a la pretensión de Croce de presentar su modelo interpretativo en la línea del protestantismo, Gramsci parece distinguir, a pesar de la crítica a Missiroli de 1916, el proceso de unificación de la nación alemana, donde la Reforma protestante condujo a la laicización, y el proceso de unificación de la nación italiana, en cuyo seno la Iglesia Católica impidió la modernización del Estado. Al describir el libro de Missiroli, *Il Papa in guerra* en “El sílabus y Hegel”, el escritor sardo afirma que

> el Papa puede estar de acuerdo con los masones pero no con los alemanes. En los masones existe la posibilidad de asimilación porque ellos no han sustituido nada más que los nombres vanos del catolicismo, en los alemanes existe, sin embargo, la seguridad absoluta, irrefutable, de la conciencia de la identidad de lo divino y lo humano, de la idea y el acto, del espíritu y la historia. Hegel ha clausurado la posibilidad de todo sílabus, lo que no ha hecho Rousseau, y del idealismo alemán han surgido y se han propagado todas las concepciones anarquistas que han creado el caos en la límpida tradición católica de la latinidad.[31]

---

29 Gramsci, Antonio, *La città futura 1917-1918,* a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, 1982, pp. 350-351. Más adelante agrega: “El partido liberal ha pulverizado Italia.”, *ibid.,* p. 351.

30 Gramsci, Antonio, *La ciudad futura y otros escritos*, *op. cit*., p.61.

31 Gramsci, Antonio, “El sílabus y Hegel”, en *Crónicas de Turín,* trad. P.Dip, Buenos

El análisis de Gramsci coincide con el de los neoescolásticos que, "tardíamente", descubren el carácter "ateo" del hegelianismo, y por consiguiente, del proyecto teórico de Croce. En este marco, no es posible pensar la religiosidad italiana en consonancia con el protestantismo. Por el contrario, el protestantismo y el catolicismo juegan roles diferentes en la discusión política, y en Italia –contra Croce– es el último el que determina la política nacional.

Más tarde, Gramsci analiza a Croce en estos términos: si bien Croce es esencialmente anticonfesional, "no ha ido hacia el pueblo".[32] Tal vez eso fuera imposible, pero que no lo haya intentado también tiene su significado. Croce termina defendiendo la posición que presta servicios al clericalismo. "Lo que le importa a Croce es que los intelectuales no desciendan al nivel de la masa..."[33]

3. A modo de cierre

Ingnieros y Gramsci coinciden en la perspectiva de análisis al entender que lo que está en juego en la discusión entre el idealismo italiano y la neoescolástica trasciende los límites del quehacer filosófico. Su ámbito de comprensión se encuentra más bien en la *arena* política. En ésta, Ingenieros subraya el acomodaticio *modus operandi* del catolicismo, mientras que Gramsci delinea la figura de Croce en el contexto de la "organización cultural", para presentarlo, por un lado como un antagonista del socialismo (en la época juvenil), y por otro como el *leader* de la posición más conservadora del liberalismo.

La distancia que separa a Gramsci de Ingenieros se evidencia en el plano programático. En el caso del segundo, la "filosofía de la praxis" se formula como un modelo teórico-práctico que se opone tanto al aristocrático conservadurismo de Croce como a la jerarquización y autoritarismo de la forma más politizada del catolicismo, a saber: el jesuitismo. Ambas posiciones son útiles hoy para volver a pensar el rol de jesuitismo en la organización de la cultura, tanto a nivel nacional como internacional.

Aires, Gorla, 2014, pp. 59-60.

32 Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. Isisdoro Flambaun, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 233.

33 *Ibid.*, p. 183.

Bibliografía

- Barreda Lynch, Julio, "Croce y Gentile, fariseos del idealismo" en *Revista de Filosofía*, n. 2, año 8, marzo de 1923, pp. 161-198, UNQ, 1999, pp. 415-447.

- Bobbio, Norbeto, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1989.

- Croce, Benedetto, "A propósito del positivismo italiano", en *Cultura y vida moral. Intervenciones polémicas*, trad. Anfrea L. V. Giampaolini, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2011.

- ---, *Aportaciones a la crítica de mí mismo*, trad. Isabel Verdejo, Valencia, Pre-textos, 2000.

- ---, "Hechos políticos e interpretaciones históricas", en *Cultura y vida moral. Intervenciones polémicas*, trad. Anfrea L.V. Giampaolini, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2011.

- Dip, Patricia, "Filosofía, política y religión: las ambigüedades de Benedetto Croce, en *El arco y la lira. Tensiones y Debates*, Revista de Filosofía, n. 2, Año 2, 2014.

http://www.revistaarcoylira.com.ar/index.html.

- Gramsci, Antonio, *La ciudad futura y otros escritos*, trad. Daniel Campione, Buenos Aires, Dialektik editora, 2008.

- ---, *La città futura 1917-1918,* a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, 1982

- ---, "El sílabus y Hegel", en *Crónicas de Turín,* trad. P.Dip, Buenos Aires, Gorla, 2014

- ---, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. Isisdoro Flambaun, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003

- Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, traducido por Alberto Mantica, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1942

- Rossi, Pietro, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano, Lericieditori, 1960.

¿Es el empirismo trascendental un idealismo?

Gonzalo Santaya

A pesar de la estructura de la pregunta que da título a este trabajo, no se la puede responder inequívocamente con un "si" o un "no": hacerlo sería impugnar un acercamiento filosófico a la cuestión. Al contrario, ante todo habría que definir las condiciones bajo las cuales esa pregunta es pasible de respuesta. Para eso necesitamos una noción más o menos precisa de de lo que quiera decir "empirismo trascendental" e "idealismo". El sentido de este último término es el problemático asunto que atraviesa este compendio. El sentido del empirismo trascendental –que es, puede decirse, el *proyecto filosófico* fundamental en la obra de Gilles Deleuze–[1] es materia de una discusión abierta en la que actualmente participan muchos trabajos recientes específicos del área. Es corriente en estos trabajos colocar a Deleuze en el casillero que la historia de la filosofía reserva al poskantismo. Vincent Descombes ha llegado a decir que Deleuze es *ante todo* un poskantiano.[2] Daniel Smith, en un amplio estudio sobre el sistema filosófico deleuziano,[3] mapea en él una estética, una analítica y una dialéctica, mostrando sus deudas, desviaciones y progresos respecto al kantiano. Un trabajo de Henry Sommers-Hall pone en paralelo a Deleuze y a Hegel como los dos grandes filósofos que han dedicado sus esfuerzos a la más radical crítica de la representación.[4] Beth Lord va un paso más allá y añade al poskantismo deleuziano el calificativo de "idealista", luego de haberse referido al sistema de Spinoza bajo la misma rúbrica.[5] En casi todos estos casos, la referencia

1 En efecto, la exigencia de construir un empirismo trascendental atraviesa diferentes textos de diferentes etapas de la obra deleuziana. En el curso de estas páginas haré referencia a varios de ellos.

2 *Cf*. Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978),* Madrid, Cátedra, 1988, p. 199.

3 *Cf*. Smith, Daniel, *Essays on Deleuze*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2012.

4 *Cf*. Sommers-Hall, Henry, *Hegel, Deleuze and the Critique of representation*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.

5 *Cf*. Lord, Beth, *Kant and Spinozism. Trascendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*, Londres, Pallgrave Mc Millan, 2011, p. 130 y ss. Asimismo, es preciso señalar que unos meses después de la redacción del presente artículo, se lanzó un libro fundamental para el campo de estudios de Deleuze y el poskantismo; se trata de Lundy, Craig y Voss, Daniela (eds.), At the Edges of Thought. Deleuze

al poskantismo de Deleuze se centra en su recuperación de Salomon Maimon, en las críticas que éste plantea al sistema kantiano y en su teoría de las diferenciales de la conciencia; y el mismo Deleuze reconoce a éste como su principal precursor, antes que a Fichte, Schelling o Hegel, cuando es interrogado acerca de su relación con el idealismo poskantismo.[6]

Haciendo hincapié en un concepto que muchos de los comentadores mencionados soslayan o ubican en un segundo plano, este trabajo se propone dar una breve presentación del empirismo trascendental como un sistema filosófico esencialmente vinculado a una teoría de la Idea. Lo cierto es que Deleuze no utiliza el término "idealismo" –tampoco el de "realismo"– para referirse a su propio sistema; ni, para el caso, a ningún otro sistema filosófico. Hay, sin embargo, elementos que permiten trazar paralelismos fuertes entre algunos de los sistemas de los idealistas poskantianos considerados en estas páginas y el deleuziano, así como hay también importantes divergencias que deben ser señaladas. En las siguientes páginas examinaré, primero, el sentido del "empirismo trascendental" a partir de la interpretación deleuziana de estos términos, y a continuación, su teoría de la Idea dialéctica fundada en la diferencia.

1. Empirismo trascendental: allanando el terreno

Para comenzar, no está de más señalar lo obvio: para toda filosofía trascendental precedente, "empirismo trascendental" implica una paradoja o una contradicción. Los primeros pasos en la filosofía kantiana consisten escindir estos términos y en asignar qué corresponde a cada uno. Desde esta perspectiva, la experiencia queda subordinada a las leyes de lo trascendental, es elaborada por ellas, en la medida en que éste remite a las condiciones de posibilidad bajo las cuales se define toda experiencia posible. Como señala Deleuze en su estudio de 1963 –*La filosofía crítica de Kant*–: "«Trascendental» califica el principio de una *sumisión necesaria* de los datos de la

and Post-kantian Philosophy, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2015

6 Tras una exposición en la *Societé française de Philosophie,* durante la cual expuso algunos de los temas principales de su tesis doctoral (Diferencia y repetición, a la que nos referiremos más adelante), Deleuze es interrogado por Alexis Philonenko acerca de qué poskantiano en particular tenía en mente al hablar de "poskantismo", a lo que Deleuze responde: "Si me pregunta en quién estaba pensando, evidentemente, se trata de Maimon, y de ciertos aspectos de Novalis" (Deleuze, Gilles, "El método de dramatización", en *La isla desierta. Textos y entrevistas (1953 - 1974)*, trad. J. L.Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 151).

experiencia a nuestras representaciones *a priori* y, correlativamente, de una aplicación necesaria de las representaciones *a priori* a la experiencia".[7] La caracterización en términos de sumisión implica para Deleuze una limitación de base que afecta el potencial filosófico del invento kantiano de la filosofía trascendental. Esta limitación se debe a su punto de partida en la noción de "representación". La investigación trascendental indaga sobre representaciones (*a priori*) que subsumen –o subordinan– representaciones (empíricas, o datos de la experiencia). Esta subordinación, por lo demás, define lo empírico, pues las representaciones empíricas sólo llegan a ser tales en tanto son efectivamente subsumidas bajo representaciones *a priori*. Las representaciones *a priori* definen así el campo de *la* experiencia posible, predeterminando qué puede –o, mejor, qué debe– ser considerado experiencia, y qué no. Y en todos los casos, al partir de la representación, el criterio último de sumisión viene dado por un principio de identidad, concebido como identidad abstracta. Según se indica en la *Lógica del sentido*:

> [Según la exigencia de la filosofía trascendental, la] doble serie de lo condicionado, es decir, de la conciencia empírica y sus objetos, debe pues estar fundada en una instancia originaria que retenga la forma pura de la objetividad (objeto = *x*) y la forma pura de la conciencia, y que constituya a aquélla a partir de ésta.[8]

Este es efectivamente el procedimiento kantiano en la *Crítica de la razón pura*, donde la totalidad de la experiencia posible tiene por condición de posibilidad la pura forma de la identidad abstracta, dada originariamente en el sujeto trascendental e instanciada en las categorías. De este modo, condicionado y condición se presentan como una mera reduplicación de lo mismo.

Podemos señalar una primera nota distintiva del empirismo trascendental en que, allí donde Kant preguntaba (y valga la redundancia) "¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia *posible*?", Deleuze pregunta: "¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia *real*?". Al repetir la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia, Deleuze se inserta en el discurso filosófico bautizado por Kant como "trascendental". De

7 Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997, p. 30; yo subrayo.

8 Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit, 1969, p. 128; yo traduzco.

hecho, "trascendental" guarda para Deleuze todavía otro sentido, acaso más general y más valioso que el anterior, y por el cual sí cabe tildar de trascendental su propio proyecto filosófico. Es el sentido según el cual este término designa el principio esencial de un método: "Una crítica inmanente, la razón como jueza de la razón".[9] La indagación trascendental abre la posibilidad de pensar condiciones de producción de la experiencia inmanentes a la misma. El pensamiento se pliega sobre sí para juzgar acerca de las condiciones de su ejercicio, sin recurrir a un criterio externo. Sin embargo, Kant no sigue esta dirección al concebir la experiencia real como subordinada a la posible (definible *a priori*), por lo cual el potencial filosófico de su método es limitado. Esta limitación, veremos, se traducirá en una serie de criterios extrínsecos que la crítica inmanente propia del método trascendental debería evitar. Desde el punto de vista de la inmanencia, lo trascendental debe ser pensado como principio de producción antes que como principio de sumisión, de modo que el producto no se asemeje a las condiciones de producción. Teniendo esto en cuenta, y al orientar la pregunta hacia la experiencia *real* –y no ya hacia la posible–, todo el campo trascendental, como veremos, se transforma.

Por una parte, entonces, "trascendental". Pero, por otra: "empirismo". ¿Qué rol juega aquí el empirismo? En su artículo "La inmanencia, una vida..." (de 1995), Deleuze expresa la diferencia entre el empirismo trascendental y el empirismo "simple" –el punto de vista empirista tradicional– señalando que este último permanece en el elemento de la sensación considerada como una representación empírica acabada, describiendo el campo de experiencia de la conciencia de hecho: la dualidad sujeto-objeto está dada, y el sujeto recibe pasivamente impresiones cualitativas y extensas "ya hechas": rojo, duro, cuadrado, frío, grande, etc. La vida de la conciencia es así una sucesión fortuita de cualidades y extensiones, *partes extra partes*. El empirismo trascendental, por su parte, implica una corriente de conciencia a-subjetiva y a-objetiva, pre-reflexiva, que se ubica, antes que en la recepción pasiva de sensaciones dadas, en el *pasaje* de una sensación a otra.[10] Se afirma con esto un devenir del campo de conciencia previo a la separación entre sujeto y objeto que acompaña

9 Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant, op. cit.*, p. 14.

10 "[L]a sensación no es sino un corte en la corriente de consciencia absoluta. Se trata más bien, por muy cercanas que sean dos sensaciones, del pasaje de la una a la otra como devenir, como aumento o disminución de potencia (cantidad virtual)" (Deleuze, Gilles, "L'inmanence, une vie...", en *Deux régimes du fous*, París, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 359; yo traduzco).

a las distintas representaciones "fijas" dadas, que surgen entonces como "cortes" realizados en un campo de continuidad sensible global e indivisible.

Sin embargo, esto no parece satisfacer plenamente las exigencias de un empirismo: esta forma de conciencia pre-reflexiva es sólo de derecho; no podemos constatar la conciencia sin el corte sujeto-objeto que ella implica de hecho, o, lo que es lo mismo, sin su encarnación en un estado de cosas. La conciencia no es entonces *del* pasaje, sino de los objetos en que ese pasaje se detiene y configura de cierto modo, configuración sólo por la cual la conciencia se conoce a sí misma y a sus objetos. El empirismo no es aquí un llamado a lo dado, un "a las cosas mismas", sino una afirmación de la *mutua inmanencia* entre la experiencia de hecho y sus condiciones de derecho. El problema reside entonces en definir las condiciones bajo las cuales es posible la génesis de las configuraciones que describen la experiencia de hecho, evitando a la vez tanto darse esta experiencia ya hecha como fundarla a partir de una condición externa concebida a su imagen y semejanza, es decir, evitando fundarla tanto en la forma del sujeto como del objeto: "hablaremos de empirismo trascendental por oposición a todo eso que hace al mundo del sujeto y del objeto".[11]

A partir de esta resignificación de los términos "empirismo" y "trascendental", es posible pensar una continuidad tanto entre el kantismo y la metafísica dogmática que él critica, así como entre el kantismo y el empirismo "simple". En el primer caso, porque la realidad se sigue pensando como configurada a partir de un posible. Poco importa en este caso si ese posible reside en la mente divina creadora y se ajusta a la forma de la identidad analítica, o bien, si reside en las representaciones *a priori* del sujeto que configuran las sensaciones que éste recibe pasivamente del exterior, ajustándose a la forma de la identidad sintética. Ambas perspectivas reduplican el mundo existente en otra instancia externa a él, aunque "calcada" de él, y en la cual él se funda. Por otro lado, respecto al empirismo "simple", si bien Kant supera la dualidad sujeto-objeto típica de sus predecesores mediante su idealismo trascendental, desplaza esta dualidad hacia una serie de condiciones extrínsecas entre sí (extrinsequismo connatural a la tradición empirista): no sólo la clásica separación entre el sujeto y la cosa en sí, sino también una separación entre las facultades cognoscitivas cuya concordancia de hecho no puede explicarse sino por una armonía preestablecida entre la

11 *Ibidem.*

actividad de las mismas,[12] y una separación no menos radical entre las tres Ideas trascendentales.[13]

Pero estos problemas hunden sus raíces en presupuestos profundos, comunes a los diferentes sistemas con respecto a los cuales el empirismo trascendental busca diferenciarse. En todos ellos, en mayor o menor grado, de una manera o de otra, el pensamiento intenta alcanzar lo real o lo existente a través de una figura abstracta: el principio lógico de la identidad o, derivado suyo, el de la no-contradicción. El kantismo marca una bisagra en la historia de la filosofía porque separa y articula los sistemas basados en estos principios. Si el prekantismo se caracterizaba por fundar dogmáticamente lo real en la identidad analítica infinita de Dios, al modo de Leibniz, el poskantismo lo hará a través de la identidad sintética finita del Yo que, como en Fichte, al ponerse a sí mismo como actividad infinita que implica la totalidad de la realidad, encuentra la oposición de un no-Yo. Y si bien este último movimiento, donde el Yo toma activamente un rol en el desarrollo de lo real, ya tiene la ventaja de abrir una perspectiva genética para la filosofía trascendental, adolece aún de extraer la forma de sus primeros principios de fórmulas abstractas cuyo ámbito es el de lo posible y no el de lo real ("A es A", "A no es no-A").[14] En esta medida, la existencia actual se concibe como copia de un modelo preexistente desde el cual ésta recibe su forma, modelo incapaz de producir por sí mismo un contenido, una novedad o una diferencia. El empirismo simple y el dogmatismo son entonces las figuras del pensamiento a evitar, dada la relación que establecen entre la identidad y la diferencia; y son a la vez las figuras en que Kant e incluso los poskantianos incurren:

12 Deleuze caracterizará esta armonía como fundada en una imagen del pensamiento dependiente de un sentido común según el cual las facultades, a pesar de su radical heterogeneidad, convergerían de hecho en el uso empírico, sin que la filosofía trascendental kantiana –al menos en la *Crítica de la razón pura*– provea elementos suficientes para explicar esta convergencia (*cf.* Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 1968, p. 178-9).

13 *Cf. ibid.*, p. 220-1.

14 En efecto, Fichte parte de la necesidad de mostrar cómo incluso el principio de identidad necesita un fundamento, y provee efectivamente un fundamento para el mismo (el Yo), pasando así de lo hipotético a lo tético (*cf.* Deleuze, Gilles, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, trad. de equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2009, p. 132-3). Sin embargo, su filosofía *traiciona* el movimiento del pensamiento al partir de una "hipótesis" calcada de una proposición de la conciencia y arribar a un imperativo de orden moral (*cf.* Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 254. Para un análisis más pormenorizado de esta relación, *cf.* Ferreyra, Julián, "El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento", en Ferreyra, J., y Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014, pp. 108-14).

> Kant, como le reprocharon los poskantianos, se mantiene en el punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis. Y si el error del dogmatismo consiste siempre en cubrir eso que separa, el del empirismo radica en dejar exterior lo separado; en ese sentido, hay aún demasiado empirismo en la Crítica (y demasiado dogmatismo en los poskantianos). El horizonte o el foco, el punto crítico donde la diferencia cumple la función de reunir, en tanto diferencia, todavía no se ha asignado.[15]

Esta última frase ya nos orienta hacia –lo que podríamos llamar– el *primer principio* del empirismo trascendental. Éste debe evitar las insuficiencias del empirismo "simple", explicando la génesis de las cualidades y las extensiones que pueblan la experiencia y evitando el extrinsequismo del campo trascendental. Al mismo tiempo, este principio debe superar los sistemas fundados en lo posible, que conducen dogmáticamente la pluralidad de lo real a una identidad superior. El primer principio del empirismo trascendental será *la Idea*, definida a partir de la diferencia.

2. ¿Qué es una Idea?

La Idea deleuziana es la diferencia liberada de toda subordinación a la identidad lógica, conceptual o sensible, la diferencia en sí misma, que reúne y articula en tanto diferencia. "Es necesario (...) que la diferencia sea en sí misma articulación y enlace, que relacione lo diferente con lo diferente, sin ninguna mediación por lo idéntico o lo semejante, lo análogo o lo opuesto".[16] Es en la Idea y en su proceso de actualización en un mundo que se cumple la condición de la diferencia como principio activo y productivo. La Idea es la fuente de las determinaciones del mundo actual o de la realidad efectiva, de los datos concretos y de las representaciones abstractas que ofician de punto de partida para el empirismo simple y el dogmatismo respectivamente. Si este mundo se distingue de la Idea, lo hace en tanto producto inmanente, y la distinción ya no es entre lo posible y lo real sino entre lo virtual y lo actual.

Virtual y actual son las dos caras de un único proceso ontológico, y no pueden concebirse separadamente. La Idea es una estructu-

15 Deleuze, *Différence et répétition, op. cit.*, p. 221 (todas las traducciones de las referencias a esta obra en este trabajo obra son mías).
16 *Ibid.*, p. 154.

ra virtual inseparable de un proceso de actualización; lo actual es el resultado de ese proceso por el cual lo virtual se actualiza, y lo real es la unión de lo virtual y lo actual. La experiencia efectiva no resulta entonces de la realización de un posible predeterminado, sino de un proceso por el cual las determinaciones de lo real brotan progresivamente por la virtualidad y se desarrollan en lo actual. Esta emergencia de la determinación en la Idea obedece al funcionamiento de la diferencia en tanto principio ontológico.

La Idea como estructura virtual tiene tres momentos, correspondientes a tres principios que definen la reformulación deleuziana de la razón suficiente. Esos momentos son los valores lógicos de lo indeterminado, lo determinable, y la determinación. Toda determinación supone un fondo, *continuum* indeterminado con el que está comunicada mediante una forma según la cual ese indeterminado deviene determinable. Ese fondo indeterminado se compone de "elementos diferenciales", elementos que no tienen "forma sensible ni significación conceptual, ni –por consiguiente– función asignable",[17] pero que engendran y enlazan determinaciones (sensibles *y* conceptuales). Para eso, se hace corresponder a lo indeterminado un principio de determinabilidad, así como a lo determinable un principio de determinación recíproca y a lo determinado un principio de determinación completa. La determinación recíproca es la forma de lo determinable en general, con lo cual toda determinación es relacional, o encuentra su origen en una relación de un cierto tipo. Las relaciones de determinación recíproca en lo determinable, que derivan en la determinación completa de un objeto o un sistema, están sostenidas por las relaciones entre los elementos diferenciales. Lo *in*determinado en la Idea no es entonces "carencia de determinación" sino más bien "potencia de determinación", potencia de entrar en un sistema de relaciones diferenciales que engendran un sistema de determinaciones recíprocas, que a su vez se prolongan hacia la determinación completa de un objeto. La diferencia como articulación y enlace se desarrolla en las relaciones diferenciales de la Idea, cuya estructura está presente en los diversos niveles y en los diferentes órdenes variables que determinan cada existencia individual. La determinación no es ya la propiedad expresada por un predicado trascendente, como concepto idéntico que se aplica desde afuera a una materia indeterminada –movimiento propio del universal abstracto. Al contrario, toda determinación pertenece a un régimen ideal que la recoge en sí y la vincula a un indeterminado del que emerge por

17 *Ibid.*, p. 237.

medio de lo determinable. De ninguno de estos caracteres puede decirse que sea *primero* o que funde a los restantes, sino que los tres coexisten en esta estructura incapaz de alcanzar un estado de equilibrio. Es por todo esto que Deleuze puede afirmar que "la Idea como universal concreto se opone al concepto del entendimiento".[18] Cada determinación, en su irreductible singularidad, se conecta a un sistema diferencial que expresa su génesis, y mediante este vínculo la Idea se constituye como universal concreto que supera la dualidad entre concepto e intuición. Tanto las determinaciones cualitativas como las espacio-temporales *y* las conceptuales se encuentran implicadas en el inagotable proceso genético de la Idea.[19]

Para dar un poco de sustancia a este esquema, aquí va un ejemplo familiar a la tradición idealista. Según Deleuze, corresponde a Kant haber hallado la Idea en la subjetividad o en el Yo. El filósofo de Königsberg hace esto cuando objeta, contra el argumento sustancialista de Descartes ("pienso, luego soy, ¿qué soy?, soy una cosa que piensa"), que el Yo no puede determinarse a sí mismo "en abstracto", sino sólo en el sentido interno para un sujeto que se desdobla a sí mismo en una intuición de sí inseparable de una suerte de "auto-afección".

> La determinación "pienso" implica evidentemente algo indeterminado ("soy"), pero nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el *pienso*. (...). Kant agrega entonces un tercer valor lógico: lo determinable, o mejor dicho, la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación). (...) La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo pienso es la forma del tiempo (...) la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atri-

18 *Ibid.*, p. 224.

19 Deleuze intenta, mediante su Idea, dar una descripción del proceso de génesis de los distintos elementos que en el sistema kantiano pertenecían a facultades heterogéneas diversas. A través de los momentos de la Idea, los diferentes ámbitos de diferenciación (espacio-temporal, conceptual, cualitativa) que individúan un objeto se encuentran recíprocamente determinados unos por otros. "La síntesis recíproca de las relaciones diferenciales, como fuente de la producción de los objetos reales, es la materia de la Idea (...) De esto se deduce una triple génesis: la de las cualidades producidas como las diferencias de los objetos reales del conocimiento; la del espacio y el tiempo, como condiciones del conocimiento de las diferencias; la de los conceptos como condiciones para la diferencia o la distinción de los conocimientos mismos." (*Ibid.*, p. 225).

> buto de un ser sustancial y espontáneo, sino sólo como afección de un yo pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice "Yo" se ejerce en él y sobre él, y no por él. (...) [Se trata] de establecer la diferencia y de interiorizarla en el ser y el pensamiento.[20]

El tiempo se vuelve el medio en que se reparten las relaciones diferenciales correspondientes al "Yo", las cuales conectan los diferentes momentos indeterminados del múltiple sensible propio del "yo soy/siento" con las determinaciones concretas del "Yo pienso". El *pasaje* de una determinación a otra en el flujo perceptivo del "yo soy" se da en el tiempo como sentido interno, medio de enlace entre lo indeterminado y las determinaciones. Estas determinaciones no pueden concebirse independientemente de este proceso.[21] Las determinaciones concretas del Yo no surgen de la configuración de una materia externa que "le viene" a éste, sino de un proceso ontológico basado en el devenir de la Idea. El Yo se genera a partir de su propia relación diferencial consigo, se produce *difiriendo de sí*, a través de determinaciones que se acoplan sucesivamente en un dinamismo que vivifica e individualiza la estructura ideal del Yo en un espacio y un tiempo concretos. El Yo no es entonces ni uno ni múltiple, sino *una multiplicidad*. La multiplicidad no es una mera rapsodia de instantes o sensaciones extrínsecas carentes de todo orden y sentido (ese múltiple que Kant concebía como contrapuesto a la unidad de la síntesis), sino la Idea y sus procesos genéticos que *hacen posible* tanto lo múltiple como lo uno, en la síntesis de lo indeterminado, lo determinable y la determinación. La Idea es una multiplicidad, en tanto estructura virtual que engloba estos momentos. Todo Yo se compone de yoes, hasta lo indefinido, en un campo donde no pueden asignarse unidades últimas ni primeras, sino diferencias de diferencias comunicadas entre sí bajo la forma pura y vacía del tiempo. Una estructura semejante carece de estado de equilibrio desde su constitución misma, en tanto las determinaciones producidas bajo la forma de lo determinable son incapaces de agotar lo indeterminado, de llevarlo íntegramente a la determinación. Por eso, la potencia genética de la Idea no conoce fin, y sus determinaciones se expulsan necesariamente siempre hacia otras.

20 *Ibid.*, p. 116.
21 Como vimos, el problema del kantismo era justamente postular una estructura inmutable para el sujeto: aquélla dada por su concepción de lo *a priori* como principio de subsunción de todas las representaciones.

Así, *la actividad originaria de la Idea es el diferir*, en la medida en que este diferir engendra, conecta y comunica determinaciones que se integran sucesivamente a la estructura de la Idea –en este caso, del Yo–. La síntesis ideal del Yo consiste en esta conexión y comunicación. De la posición pasiva del "yo soy" indeterminado a la determinación en la síntesis activa y consciente del "Yo pienso", la forma de lo determinable integra diferentes variaciones y las comunica en un sistema complejo más allá de cuyos límites el Yo cambia de naturaleza, ya porque se disuelve en las profundidades de un múltiple sensible irrepresentable –cuyas determinaciones corresponderían, por ejemplo, a la Idea biológica–, ya porque se diluye en una comunidad de yoes en la que se inserta –y que remite a la Idea social. En torno a las diferentes variaciones subsumidas por la Idea del Yo, se abren nuevos órdenes ideales o nuevos grados de variabilidad que definen otras dimensiones de la existencia, otras Ideas, sin que pueda asignarse a esta cadena de determinación ideal un origen o un fin absolutos, y donde las determinaciones de unas resuenan y actúan continuamente sobre las de otras.

3. Hacia una dialéctica diferencial

El Yo, considerado aisladamente en su estructura ontológica, no es entonces la fuente de la totalidad de las determinaciones que lo sitúan en la existencia. Todas las determinaciones del Yo provienen de la Idea, de las diversas Ideas que ésta engendra en su devenir dialéctico. Así como la Idea de Yo engendra y enlaza los diferentes momentos del yo empírico, la Idea engendra y enlaza diferentes órdenes ideales, o diferentes Ideas, de las cuales la subjetividad no es sino un momento, un orden de variabilidad. "Hay diferentes órdenes de Ideas, supuestos los unos por los otros, según la naturaleza ideal de las relaciones y los elementos considerados (Idea de la Idea, etc.)". [22] Cada orden ideal se caracteriza por vincular determinaciones de distinta naturaleza, y elementos indeterminados y formas de lo determinable correspondientes a esas determinaciones.

> Hay Ideas que corresponden a las realidades y relaciones matemáticas; otras, a los hechos y leyes físicas. Hay otras, de acuerdo con su orden, que corresponden a los psiquismos, a los lenguajes y sociedades: esas correspondencias

22 *Ibid.*, p. 234.

> sin semejanza son estructurales-genéticas. Del mismo modo que la estructura es independiente de un principio de identidad, la génesis es independiente de un principio de semejanza.[23]

Estructura y génesis son los dos aspectos de la virtualidad ideal. A través de una estructura ideal compuesta por elementos diferenciales se abre el proceso genético de actualización.[24] Sin embargo, con eso no se dice que las Ideas estén "dadas": es preciso, para cada orden de fenómenos actuales analizado, encontrar la Idea o las Ideas en juego. Por ejemplo, Leibniz hace un aporte fundamental a la Idea matemática cuando, a través de su relación diferencial –*dy/dx*–, descubre elementos en sí mismos indeterminados capaces de entrar en relación para determinar recíprocamente una serie de funciones derivadas, las cuales pueden encarnarse en valores numéricos o representaciones gráficas determinadas. Del mismo modo, Marx da con la Idea social cuando, partiendo del trabajo abstracto como elemento indeterminado, y a través de las relaciones de producción atravesadas por determinaciones históricas, técnicas, etc., encuentra en estas relaciones el modo de explicar la emergencia de diversas configuraciones sociales efectivas. Análogamente, los genes en biología, el *continuum* sonoro en la lingüística (o, como vimos, el "yo soy" en el sistema del Yo), son ejemplos de esa pluralidad interna de elementos indeterminados que entran en relaciones para generar las singularidades de cada orden de lo real en la Idea.[25]

Cada individuo efectivamente existente del mundo actual se caracteriza por encarnar ciertas cualidades, por dinamizar ciertos espacios y ciertos tiempos, por sostener ciertas relaciones conceptuales. La Idea es el complejo que interioriza los elementos de esa triple diferenciación (cualitativa, espacio-temporal, conceptual), y los hace coexistir como múltiples grados de variabilidad pasibles

23 *Ibid.*, p. 238.

24 La actualización es un proceso cuya descripción implica el desarrollo de una serie categorías cuya explicación no forma parte del objetivo de este trabajo. Todo el capítulo V de *Diferencia y repetición* se dirige a definir la noción de *intensidad*, característica fundante de lo sensible y constituyente del costado "empirista" del "empirismo trascendental". Aquí me he centrado en el costado ideal o virtual definido por la Idea. Es por eso que referirnos a la Idea como "primer principio" no es del todo adecuado a la exposición deleuziana: en todo caso, es el par mutuamente inmanente Idea-intensidad el que recibiría con pleno derecho ese calificativo.

25 Sobre el cálculo diferencial y la Idea matemática, *cf. ibid.*, pp. 228-35; sobre Marx y la Idea social, *cf. ibid.*, pp. 240-1 y 268-9; sobre los genes y la Idea biológica, *cf. ibid.*, p. 239-40 y 276-80; y sobre la Idea lingüística, *cf. ibid.,* p. 264-6.

de componerse entre sí de diversos modos para dar lugar a diversos existentes actuales. Cada cosa es, y es precisamente esa que es, en tanto emerge de un proceso de actualización que implica una cierta configuración de determinaciones ideales. En este proceso, las relaciones diferenciales y las determinaciones que corresponden a esa cosa o individuo se expresan en cualidades y extensiones en el mundo actual, el cual no se relaciona ni por identidad ni por semejanza con la estructura virtual de la que emerge. El individuo no subsiste unilateralmente, independientemente de las Ideas que lo atraviesan y contribuyen al surgimiento de sus determinaciones; sólo podemos pensarlo unilateralmente en el orden de la generalidad abstracta, el orden de las abstracciones de las determinaciones efectivas de lo real, aisladas de su génesis. Es en este orden que reinan los principios lógicos que definían el punto de partida de los sistemas filosóficos que hemos evitado. Sólo puedo decir "A es A", o "tal cosa es tal cosa", haciendo abstracción del proceso dinámico mediante el cual la pluralidad de elementos y relaciones genéticas de la Idea engendran esa determinación o esa cosa. De hecho, la cosa nunca es unívoca e igual a sí misma, sino siempre una multiplicidad: "Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea".[26] En tanto encarnación de la Idea o en tanto multiplicidad, la cosa *es* difiriendo (de otras y de sí misma). Todo existente es un conjunto abierto y dinámico de diferencias que se diferencian hasta lo indefinido, toda identidad es una construcción que involucra una síntesis entre elementos diferenciales relacionados produciendo determinaciones, y detenidos en esa relación. La identidad no es una ilusión (como tampoco lo son la oposición, la semejanza, la analogía), sino un efecto: un efecto necesario pero pasajero, ontológicamente dependiente del movimiento de la diferencia en sí misma.

---

26 *Ibid.*, p. 236. Como mencionamos más arriba, la *multiplicidad,* como carácter propio de la Idea, dista de asemejarse a la concepción kantiana y neokantiana de multiplicidad. A esta concepción corresponde, según este sistema, el nombre de "múltiple", como opuesto a lo uno, ambos productos de la génesis diferencial en la Idea.

4. Consideraciones finales

La pregunta inicial era sobre el sentido del empirismo trascendental en tanto idealismo. Afirmé que este sistema es inseparable de una teoría de la Idea que he desarrollado de un modo condensado y sucinto. Quizá la tesis principal de este trabajo en relación con el objetivo de definir el idealismo sea la caracterización de la actividad productiva ideal como un "diferir", cuyas condiciones están dadas por la estructura diferencial de la Idea. Me quedan simplemente unas pocas palabras relativas a la orientación al mundo cotidiano que este sistema implica. Dice Deleuze: "existe un empirismo de la Idea",[27] y con eso nos recuerda el carácter inmanentista de su proyecto filosófico. La distinción entre virtual y actual se posiciona en una relación de mutua inmanencia. Que lo actual sea resultado de la actualización de un virtual no implica que lo virtual esté "antes" o "por detrás" de lo actual, como una esencia que subyace y funda sus accidentes; al contrario, lo actual está grávido de virtualidad. Lo hemos visto: ningún resultado, ninguna configuración efectiva elimina la potencia virtual de la Idea, y ésta opera sin cesar en el mundo actual. El empirismo de la Idea implica la confianza en la posibilidad de acceder y tomar parte en los procesos de actualización que configuran nuestra experiencia. Deleuze es optimista respecto a esta posibilidad: "me parece que poseemos los medios para penetrar en lo sub-representativo y para llegar hasta la raíz de los dinamismos espacio-temporales, hasta las Ideas que se actualizan en ellos (...) La ilusión aparece después, del lado de las extensiones constituidas y de las cualidades que llenan esas extensiones".[28] En tanto no hay virtual separado de un actual, los medios de acceso a la Idea no pueden estar dados de antemano. Siempre hay una dimensión de "lo dado" –las cualidades y extensiones constituidas que nos rodean– respecto a la cual la potencia de transformación se sitúa. De hecho, la transformación es inevitable, ontológicamente necesaria.

Si la filosofía trascendental debe privilegiar la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia real en el marco de una génesis de la misma, esto implica no tanto "tomar las cosas tal cual son" para luego explicar cómo llegaron a serlo, sino, antes que eso, orientar el mundo actual que nos rodea a los procesos virtuales en curso a nuestro alcance. No se trata de reconocer lo dado desde lo posible, sino de inventar lo nuevo desde lo dado, sin que lo creado busque asemejarse a formas preestablecidas. "La crítica no consiste

27 *Ibid.*, p. 356.
28 Deleuze, "El método de dramatización", *op. cit.*, p. 152.

en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad."[29] La filosofía trascendental deleuziana toma así a la vez un tenor estético y práctico, una orientación creativa. El punto de vista genético apunta a explorar las condiciones de producción de nuevas formas de vida, capaces de producir desde su propio emplazamiento en la existencia, y el empirismo trascendental *es* esta experimentación creativa misma. Si la actividad ideal es diferir, la pregunta trascendental es incompleta si se centra en los procesos diferenciales que producen lo que nos rodea; es preciso prolongar la pregunta hacia el potencial virtual que nuestro mundo circundante envuelve, para diferir y diferenciarnos en un sentido que alimente esa potencia, potencia de diferir o de crear, que es nuestra máxima potencia de actuar.

29 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 134.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, "El método de dramatización", en *La isla desierta. Textos y entrevistas (1953 - 1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005.

- ---, "L'inmanence, une vie...", en *Deux régimes du fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

- ---, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968.

- ---, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, trad. de equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2009

- ---, *La filosofía crítica de Kant*, trad. de M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997.

- ---, *Logique du sens*, París, Les éditions de minuit, 1969.

- ---, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.

- Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978),* Madrid, Cátedra, 1988.

- Ferreyra, Julián, "El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento", en Ferreyra, J., y Soich, Matías (eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*, Buenos Aires, La Almohada, 2014

- Lord, Beth, *Kant and Spinozism. Trascendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*, Londres, Pallgrave Mc Millan, 2011.

- Lundy, Craig y Voss, Daniela (eds.), At the Edges of Thought. Deleuze and Post-kantian Philosophy, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2015" (entre Lord y Smith)

- Smith, Daniel, *Essays on Deleuze*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2012.

- Sommers-Hall, Henry*, Hegel, Deleuze and the Critique of representation*, Nueva York, State University of New York Press, 2012.

ABSTRACTS

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO Y SUS PRIMEROS CRÍTICOS

María Jimena Solé

Este trabajo propone considerar la discusión inicial acerca del concepto idealismo trascendental tal como Kant lo presenta en la primera edición de la Crítica de la razón pura como el momento inicial en el debate que da origen al movimiento usualmente denominado Idealismo alemán. Para ello se expone la noción de idealismo trascendental según Kant y se analizan tres interpretaciones de esta doctrina, muy diferentes entre sí y sumamente influyentes no sólo para la posterior recepción de la obra sino también para el desarrollo ulterior de la filosofía kantiana: los comentarios que Christian Garve y Johann Georg Feder, Hermann Andreas Pistorius y Friedrich Heinrich Jacobi publicaron entre 1782 y 1787. Estos pensadores consideraron al idealismo trascendental como el núcleo fundamental de la filosofía kantiana y formularon objeciones contra esa doctrina que, por un lado, obligaron a su autor a revisar y replantearse su posición y, por el otro, pusieron en el centro de la discusión el concepto de idealismo, su significado y sus consecuencias.

IDEALISMO DE LA FINALIDAD. EL VERDADERO "BATHOS" DE LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL KANTIANA

Silvia del Luján Di Sanza

Kant no reniega del término idealismo para denominar a su filosofía, a pesar de señalar reiteradas veces que no se trata de un idealismo como el de Descartes o el de la filosofía leibnizo-wolffiana, o el de Berkeley. En la discusión con Garve, a raíz de la reseña que junto con Feder escribieran en el Göttingischen Gelehrten Anzeigen (1782), en la que se califica a la filosofía de Kant como un "sistema del idealismo superior", Kant responde que su filosofía se sitúa en el "bathos fértil de la experiencia". El enojo de Kant con

Garve es bien instructivo: el idealismo transcendental no tiene su hábitat en las alturas, entonces indica el camino: no se trata de un ascenso a las altas cumbres sino más bien de un descenso a la profundidad. ¿Cómo pensar desde esa profundidad fundacional del idealismo transcendental aquello que, si bien constituye una necesidad de la razón excede toda experiencia, pero a pesar de eso se puede pensar en concordancia con la experiencia? El idealismo de la finalidad es un exponente de ese descenso de la filosofía. En este trabajo nos centraremos en el idealismo de la finalidad propuesto por Kant en la tercera Crítica y destacaremos tres elementos: (1) Es la causalidad de una idea, (2) es inherente a la noción de sistema y (3) Es una necesidad de la razón.

SISTEMA E IDEALISMO KANT FRENTE A JACOBI Y FICHTE

Natalia Lerussi

El diagnóstico de la falta de sistematicidad o unidad de la filosofía de Kant junto con la crítica, vinculada con el primero, a la distinción entre fenómeno y cosa en sí fue el puntapié para el nacimiento de un nuevo tipo de idealismo en Alemania, el "idealismo alemán". Este entendió que la resolución del problema del "sistema", entendido como la derivación de un todo desde un principio originario ("condición formal máxima" de este concepto) era uno de las tareas centrales y pendientes de la filosofía kantiana. A la luz de dar con una solución al problema del sistema sus receptores inmediatos, aquí veremos sumariamente los casos de Jacobi y Fichte, exigieron a la filosofía kantiana abandonar la "cosa en sí" y defender "el idealismo más fuerte que se haya profesado". En este contexto defendemos, en primer lugar, que el concepto de "sistema" en Kant es polisémico, en segundo lugar, que la filosofía de Kant no satisface el concepto de sistema que define la "condición formal máxima" precisamente porque, por razones internas a su filosofía: la satisfacción de intereses contrapuestas de la razón, teórico y práctico, debe conservar la distinción en fenómeno y cosa en sí, en tercer lugar, que esto no significa que Kant no haya dado con una solución propia al problema tomando el "sistema" en otro sentido, de hecho, en el marco de la ***Crítica de la facultad de juzgar*** Kant da una respuesta al problema de la unidad de la filosofía teórica y práctica, a partir de la idea de una facultad de transportación de los intereses o fines de la razón práctica al suelo de la naturaleza. Esa es, quizás, la única unidad a la que podemos arribar.

REPENSAR EL SISTEMA EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO

Manuel Tangorra

Es ampliamente reconocido que la propuesta de la *Crítica de la Razón Pura* representa la puesta en cuestión de nociones centrales de la metafísica tradicional. A lo largo del texto, se ponen en discusión buena parte de las conceptualizaciones de lo que nuestro autor denomina “dogmatismo”. Sobre el final de la Crítica, en la “Arquitectónica de la Razón Pura”, el objetivo de Kant será discutir con la noción de “sistema” del racionalismo. Se abre así un nuevo horizonte para definir la sistematicidad de nuestros conocimientos, para comprender cómo devienen ciencia y qué relación guardan con el uso práctico de la razón. Nuestro autor ya no concebirá al sistema como el resultado concreto de alguna disciplina sino como el movimiento de autogeneración racional que subyace a nuestra actividad teórico-práctica. En la búsqueda de la sistematicidad de la razón especulativa, Kant identifica un nuevo vínculo entre la razón teórica y la razón práctica, es decir entre la ciencia y los fines esenciales de la razón. A partir de allí la relación entre las ciencias y la filosofía, será totalmente novedosa. La filosofía se ubicará como el discurso que media entre los conocimientos racionales y el horizonte moral del hombre. Esta nueva idea de sistematicidad llevará a la filosofía a un nuevo rol, será ahora la máxima expresión del auto-gobierno racional.

FERMENTACIÓN IDEALISTA EN EL DRAMA BURGUÉS: LIBERTAD O LIBERACIÓN EN *DON CARLOS*, DE FRIEDRICH SCHILLER (1787)

Juan Lázaro Rearte

Con *Don Carlos Infante de España* (*Don Karlos. Infant von Spanien*, 1787), Friedrich Schiller reexpone ideas que se hallaban en proceso de conformación en su período *Stürmer*. En la transición hacia el clasicismo, el poeta y dramaturgo propone en una obra teatral antes que en su ensayística que es necesario resolver el conflicto del potencial destructivo del proyecto ilustrado para acceder a un libre juego de las capacidades del individuo. Si en *Los bandidos* (*Die Räuber*, 1781), la acción radical había sido un mecanismo que habilitaba transformaciones sociales, en los años de elaboración de *Don Carlos* se gesta una alternativa en la propia institución teatral. El teatro, como institución social, puede ofrecer una alternativa educadora que permita hacer explícita la contradicción del régimen absolutista de formar para agrupar y oprimir. De esta manera el proyecto teatral se vuelve una forma

de plasmar en una realidad particular, la del arte, un ideal. El arte teatral va a demostrar, en especial valiéndose del género del drama burgués, que todo organismo obedece a necesidades que emergen de su espíritu y de una legalidad natural. Esta transición idealista entre una culpable minoría de edad (propia de Carlos, Infante de España) y una sensibilidad libre y responsable (Marqués de Posa) demuestra que antes de la lectura de las críticas kantianas, Schiller devela, en el camino de la Ilustración, la continuidad entre razón y terror y busca, en consecuencia, en la acción de un continuo representar del mundo una respuesta artística al drama de la emancipación.

¿ESCEPTICISMO RADICAL O IDEALISMO ABSOLUTO? MAIMON EN LA TRANSICIÓN DEL POSKANTISMO

PABLO PACHILLA

El presente trabajo procura exponer la concepción del idealismo trascendental de Salomon Maimon (1753–1800). Será necesario para ello detenerse en los dos momentos teóricos principales que integran dicho sistema filosófico, a saber, su recepción de Kant y las críticas escépticas de cariz humeano que le dirige, en primer lugar, y el injerto de algunos conceptos tomados del cálculo diferencial leibniziano al interior de la filosofía trascendental, en segundo lugar. A través de este recorrido, se procurará delinear la posición de Maimon frente a los problemas *quid juris* y *quid facti*, intentando explicar las razones por las cuales dicho filósofo sostiene, paradójicamente, dar una respuesta satisfactoria al primer problema pero no al segundo.

«LOS FILÓSOFOS MODERNOS SON TODOS DOGMÁTICOS». FICHTE Y EL IDEALISMO EN CONFRONTACIÓN

MARIANO GAUDIO

El idealismo de Fichte se erige en contraposición a otros sistemas: de un lado, contra los dogmáticos que proponen un fundamento primero o un fundamento de la representación distinto del Yo (racionalismo y empirismo, respectivamente); del otro, contra los idealistas que rebajan el Yo a lo múltiple dado o que lo elevan a la inmediatez trascendente, recreando de ambas maneras el proceder dogmático. En esta cuádruple confrontación Fichte afirma sin más que *los filósofos modernos son todos dogmáticos*, y embate frente a ellos con el único idealismo verdadero. En el presente trabajo

analizamos el camino argumentativo de la *Primera Introducción* que permite trazar algunas características relevantes del idealismo fichteano. Partimos del semblante del "amigo de la verdad" y del carácter polémico de Fichte, para luego profundizar la disputa en torno del primer principio. El desarrollo muestra que, tanto frente al dogmatismo racionalista o empirista, como frente al idealismo trascendente o a medias, Fichte emplea la misma estrategia argumentativa de la disyunción excluyente para atenazar al rival y obligar al lector a inclinarse y decidirse por el único idealismo posible, el superior y completo, el fichteano.

EL POETA COMO MODO DE SER EN EL MUNDO: EL IDEALISMO MÁGICO DE NOVALIS

Lucas Scarfia

Partiendo de la filosofía idealista de Fichte, Novalis la transforma en una clave de pensamiento que incorpora a la poesía como manera privilegiada de expresar ideas y, a su vez, como forma de habitar el mundo. En efecto, el poeta es una de las figuras que encarna el modo idealista-mágico en que el sujeto -según Novalis-, ha de relacionarse tanto consigo mismo como con el no-yo. La magia y la poesía del idealismo novaliano, implican el enaltecimiento de la facultad de la imaginación por sobre cualquier otra, en un proceso de romantización de la existencia, en el que la realidad mundana -y también el propio yo-, deben devenir absolutizados, a partir de la combinación del pensar filosófico, los cantos poéticos y la alquimia, como aspectos del ser en el mundo. Sin embargo, Novalis presenta aquel proceso como una tarea moralizadora infinita, sin perder de vista que el sujeto nunca se alcanza a sí mismo en tanto absoluto, y que la realidad se compone de cosas, y no de lo incondicionado. En este sentido, el presente trabajo critica la lectura literal del idealismo de Novalis, en cuanto lo reduce a una doctrina mística, que deja de lado la mayor parte del aparato filosófico crítico novaliano.

EL IDEALISMO DEL JOVEN SCHELLING EN DEL YO COMO PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA

Juan José Rodríguez

En el presente trabajo titulado "El Idealismo del joven Schelling en el escrito *Del Yo como principio de la filosofía*" recorremos el texto de 1795 bajo dos ejes que pueden articularse sucesivamente: la mirada que el joven Schelling tiene de la tradición filosófica moderna que va de Descartes a Fichte respecto de la dicotomía realismo-idealismo, y de otros temas conexos caros a esta tradición filosófica, y la posición del propio Schelling en la discusión para posicionarse como quien mejor ha comprendido, elaborado y llevado a culminación el idealismo trascendental inaugurado por Kant, siguiendo pero intentando superar la posición de su mentor intelectual Fichte, al descubrir las insuficiencias del idealismo sujeto-objeto subjetivo y proceder, ya luego de este escrito inicial, hacia la elaboración del lado objetivo del idealismo y la identidad de ambos en su primera formulación del absoluto.

REFLEXIONES SOBRE LA NOCIÓN DE IDEALISMO EN LAS CARTAS FILOSÓFICAS DE SCHELLING

Natalia Sabater

Las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* nos acercan la concepción que Schelling desplegó en su juventud en torno a la noción de idealismo. El propósito del presente trabajo será desarrollar dicho concepto, tal como es presentado por el filósofo en esta obra, lo que implicará oponerlo al de dogmatismo y reponer la contraposición que se establece entre ambos. Y, a partir de ello, abrir la pregunta por los elementos que representan una distancia con sus obras precedentes (*Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* y *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano)* y también con el idealismo de Fichte, distancia que puede pensarse en relación con la influencia de la figura de Spinoza en los inicios de la filosofía schelinguiana.

EL IDEALISMO DEL TIEMPO EN LAS WELTALTER (1811) DE SCHELLING

Jorge Eduardo Fernández

El tema al cual hace referencia este escrito: El idealismo en las *Weltalter*, podríamos situarlo, dentro del denominado "Idealismo de la libertad". Pero, en sentido estricto, tenemos que reconocer que tal planteo sobre el tiempo, altera los límites de esta denominación y requiere ser considerado como "Idealismo del tiempo". Las *Weltalter* contienen, en sus logros y / o fracasos, el traspaso de necesidad a libertad en el que libertad gira, se trastoca, y el sistema antes concentrado en ella, se ve redirigido hacia tiempo. Este giro nos conduce a considerar a las *Weltalter* como la obra en la cual el intento de exposición de un sistema de la libertad deriva en la necesidad de exponer un sistema del tiempo. Nos avocaremos especialmente a tratar la cuestión en la versión de 1811 de las *Weltalter*, en la cual Schelling plantea que el futuro en tanto tiempo aún no sido tan solo puede ser incluido en tanto perteneciente a la "idea".

EN "LA NOCHE DE LA MERA REFLEXIÓN Y DEL ENTENDIMIENTO RAZONADOR". IDEALISMO Y NIHILISMO EN LOS ESCRITOS HEGELIANOS DE LOS PRIMEROS AÑOS DE JENA

Sandra V. Palermo

El trabajo indaga el significado y estatuto del concepto de idealismo en los escritos hegelianos de los primeros años de Jena, con el objetivo de mostrar que tal concepto aparece en este contexto equiparado a las nociones de crítica filosófica, de escepticismo y de lógica; y que tal constelación conceptual implica a su vez la identificación del idealismo con el nihilismo, es decir la identificación del idealismo con el proceso de elevación de lo finito a lo ideal, como nulifación del mismo. Nulificación que sin embargo –y aquí está la particularidad hegeliana– aparece como absolutamente necesaria y como propedéutica al acceso al verdadero principio de la filosofía; de suerte que Hegel puede sostener que el nihilismo es tarea fundamental del filosofar. El texto intentará mostrar, además, que estas primeras articulaciones sistemáticas de Hegel han de ser leídas teniendo en cuenta el horizonte teórico abierto a partir de la polémica desatada por los *Spinozabriefe* de Jacobi y por la sucesiva lectura jacobiana del criticismo kantiano como idealismo incompleto. La interpretación jacobiana de la filosofía como progresiva caída en el nihilismo es fundamental para entender el proyecto filo-

sófico hegeliano, que ya en *Fe y saber* comienza a elaborar una respuesta a los desafíos especulativos del pensador de Düsseldorf. Respuesta que habrá de encontrar su articulación definitiva en la *Ciencia de la lógica*, allí donde el filósofo de Stuttgart presenta la doctrina del concepto como "confutación de la sustancia" spinoziana, y por ende como la inmanente superación de ese precipitar (*Versinken*) de todas las determinidades en el abismo sustancial, en el que lo finito, lo determinado, es engullido y aniquilado para no volver a emerger.

EL IDEALISMO ABSOLUTO COMO SUPERACIÓN DE LA DICOTOMÍA REALISMO-IDEALISMO

Héctor Ferreiro

Hegel caracteriza al *realismo* desde una doble perspectiva complementaria, a saber: como aquella posición que, en primer lugar, considera que el objeto de conocimiento es en términos generales independiente del modo como la subjetividad lo conoce y, en segundo lugar, otorga a las cosas determinadas que constituyen el mundo una consistencia enteramente autónoma; al *idealismo*, en cambio, como la posición que sostiene que la estructura del objeto de conocimiento es en mayor o menor medida relativa a la estructura de la subjetividad y que la constitución específica del objeto no es entonces independiente de ella. El presente artículo tiene como objetivo analizar en detalle el vínculo que Hegel establece entre el tipo de relación del objeto con la subjetividad cognoscente y el correspondiente *status* ontológico del objeto conocido; a través de este análisis se busca explicitar las afinidades y diferencias que para Hegel existen entre las posturas del realismo, el idealismo subjetivo y trascendental y el idealismo absoluto.

HEGEL: EL IDEALISMO DE LA IDEA ABSOLUTA

Julián Ferreyra

Pese a ocupar de acuerdo con la historia de la filosofía "la cumbre del idealismo alemán", Hegel raramente usa el término "idealismo" para referirse a su propia filosofía. A partir de esas escasas menciones, reconstruiremos la concepción hegeliana de idealismo absoluto y el sentido de la afirmación según la cual "lo finito es ideal". Si bien la perspectiva de la lógica del ser o de la lógica de la esencia indica que lo finito se disuelve o es aniquilado, la lógica del concepto, y en particular la sección sobre la Idea, permite comprender que lo absoluto *afirma* lo finito, lo existente y lo natural.

ELUCIDACIÓN DEL CONCEPTO DE "IDEALISMO" EN EL POST-SCRIPTUM: KIERKEGAARD ANTE LA SUPERACIÓN HEGELIANA DE KANT

Pablo Uriel Rodríguez

El objetivo del presente trabajo es determinar el significado conceptual y el referente histórico del término "idealismo" en el pseudónimo kierkegaardeano Johannes de Climacus. Nuestra tarea se llevará adelante a través de dos etapas: (i.) en primer lugar, reconstruiremos las bases fundamentales de la "teoría del conocimiento" de Kierkegaard y (ii.) en segundo lugar, precisaremos la posición que el pensamiento del danés asume frente a la crítica hegeliana de Kant.

LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DEL IDEALISMO ITALIANO: EL CASO CROCE

Patricia Dip

Dos décadas antes de que Gramsci criticara a Croce en los Quaderni del carcere, debido a que en su abordaje de la historia de Italia eliminaba el momento de la crisis, y definiera al pensador napolitano como el "Papa laico con moral de intelectuales", José Ingenieros, bajo el pseudónimo Julio Barreda Lynch, le dedicaba un artículo crítico al idealismo de Croce y Gentile. Es sorprendente la similitud que se manifiesta entre la perspectiva de análisis del militante sardo, quien en su juventud se definiera como "tendencialmente croceano" y la de Barreda Lynch. En este escrito nos ocupamos de describir los efectos políticos y culturales del denominado "retorno del idealismo" siguiendo los análisis de José Ingenieros y Antonio Gramsci, quienes se concentran en la figura de Benedetto Croce como clave de lectura de la historia política de la Italia de la primera mitad del siglo XX. Ambos pensadores detectan, por un lado, cierta ambigüedad en las relaciones entre Croce y la neoescolástica, y por el otro, subrayan el uso estratégico que hace el catolicismo de la figura de Croce con el objeto de oponerse tanto al positivismo como al socialismo.

¿ES EL EMPIRISMO TRASCENDENTAL UN IDEALISMO?

Gonzalo Santaya

Este trabajo propone una lectura del "empirismo trascendental" –sistema filosófico elaborado en la obra del filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995)– en clave idealista. Para ello, centra su interpretación de la filosofía deleuziana en el concepto de Idea, como primer principio del empirismo trascendental. Mediante su Idea, Deleuze pretende superar la insuficiencia de los sistemas filosóficos –tanto pre- como poskantianos– que extraen la forma de sus primeros principios de los principios lógicos de identidad y de no-contradicción, interpretando el proceso de producción de lo real como el pasaje de un posible a un actual, y duplicando así el mundo actual en el campo trascendental que pretende fundarlo. Para evitar esta insuficiencia, la Idea deleuziana será definida a partir de la diferencia, como una estructura virtual que enlaza en un mismo proceso genético las diversas determinaciones de la realidad efectiva, engendrándolas a partir de un sistema relaciones diferenciales o ideales. En este proceso, la Idea se despliega en un movimiento dialéctico del cual surgen las determinaciones de las diversas esferas de la realidad: matemática, física, psíquica, social, lingüística... Se pretende entonces esbozar una breve descripción de este proceso atendiendo a las deudas y avances que Deleuze posee respecto a la tradición idealista.

SOBRE EL LIBRO

A lo largo de la historia, diferentes doctrinas filosóficas han sido caracterizadas como idealistas. Sin embargo, se trata de un concepto problemático, cuyos significados, implicancias y supuestos varían según el sistema al que sea atribuido o según el pensador que lo reivindique para definir su doctrina. Este libro propone explorar las transformaciones del concepto de idealismo en los sistemas de diferentes filósofos, escritores y poetas alemanes de finales del siglo XVIII e indagar el sentido que adquiere en ciertos pensadores posteriores, fuertemente influenciados por aquéllos.

SOBRE LAS EDITORAS

Natalia Lerussi y María Jimena Solé, las editoras de este libro, son Investigadoras Asistentes del CONICET y docentes del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna. Desde 2010 forman parte del Grupo de investigación sobre Idealismo, del Instituto de Filosofía de la misma facultad. Este libro es el resultado del trabajo colectivo llevado a cabo en el contexto de ese grupo de investigación, del que participan estudiantes de grado y posgrado, así como investigadores e investigadoras formadas del ámbito de la filosofía y las letras.

